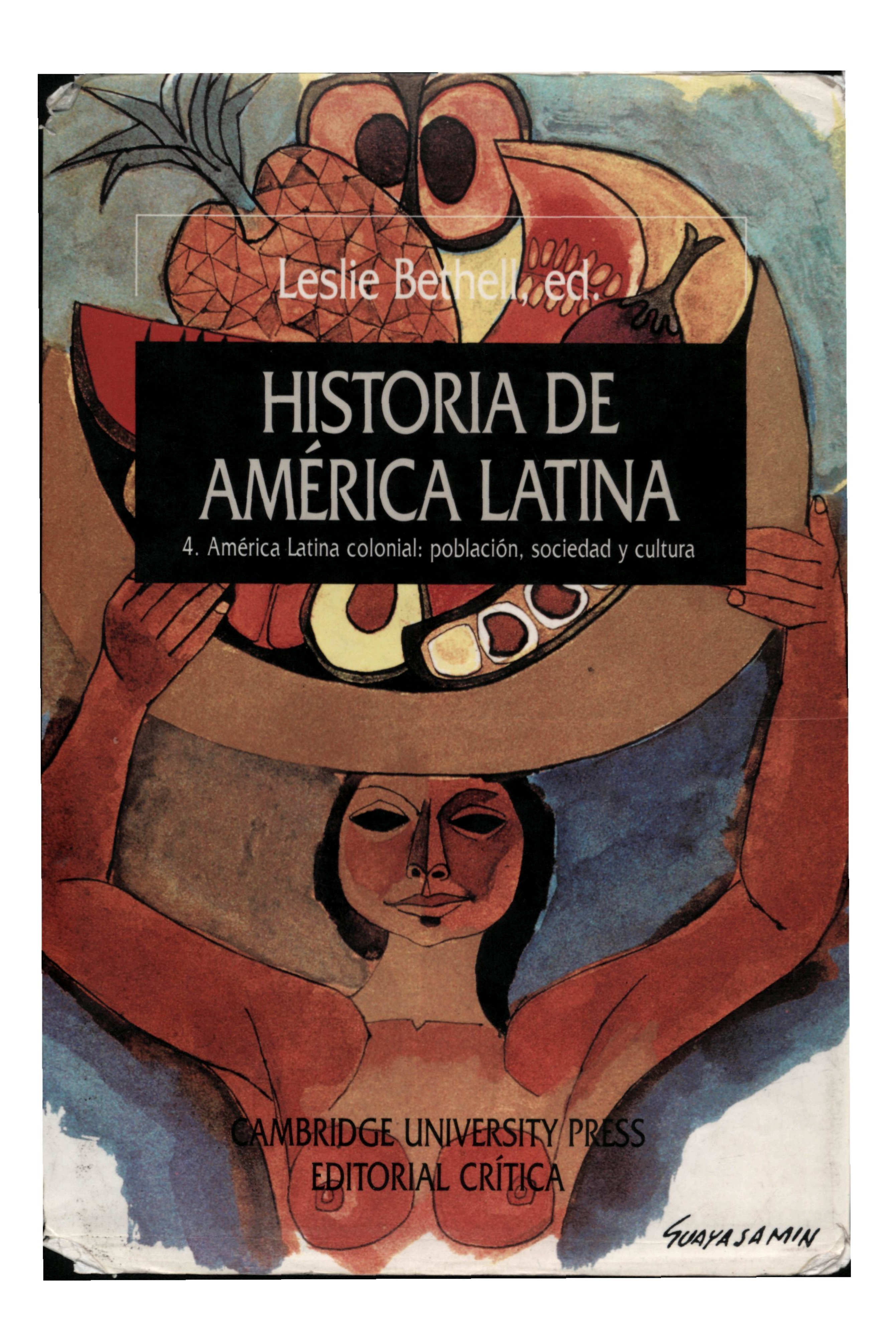


Leslie Bethell, ed.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

4. América Latina colonial: población, sociedad y cultura

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
EDITORIAL CRÍTICA



HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

El profesor Sánchez-Albornoz inicia este cuarto volumen de la *Historia de América Latina* con un estudio sobre la demografía de la América colonial, al que sigue un detallado análisis de su organización social: la situación de los indios, la esclavitud africana o el papel de las mujeres en la sociedad colonial. Son sus autores Maria Luiza Marcílio, James Lockhart, Asunción Lavrin, Frederick P. Bowser, Charles Gibson y John Hemming. El volumen se cierra con una amplia visión de la vida intelectual y cultural —literatura, arquitectura, arte y música— de la América de los siglos XVI, XVII y XVIII a cargo de Jacques Lafaye, Leslie Bethell, Damián Bayón, J.B. Bury y Robert Stevenson.

ISBN 84-7423-478-6
9 788474 234787

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
EDITORIAL CRÍTICA

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA



SERIE MAYOR

Directores:

JOSEP FONTANA y GONZALO PONTÓN

Por

LESLIE BETHELL, catedrático de historia de América Latina, Universidad de Londres

DAMIÁN BAYÓN, París
FREDERICK P. BOWSER, profesor asociado de historia, Universidad de Stanford
J.B. BURY, Londres
CHARLES GIBSON
JOHN HEMMING, director y secretario de la Royal Geographical Society, Londres
JACQUES LAFAYE, catedrático de historia, Universidad de París-Sorbona
ASUNCIÓN LAVRIN, profesora de historia, Howard University, Washington, D.C.
JAMES LOCKHART, catedrático de historia, Universidad de California, Los Ángeles
MARIA LUIZA MARCÍLIO, profesora titular de historia de América Latina, Universidad de São Paulo
NICOLÁS SÁNCHEZ-ALBORNOZ, catedrático de historia, Universidad de Nueva York
ROBERT STEVENSON, profesor de musicología, Universidad de California, Los Ángeles

LESLIE BETHELL, ed.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

4. AMÉRICA LATINA COLONIAL: POBLACIÓN, SOCIEDAD Y CULTURA

EDITORIAL CRÍTICA
BARCELONA

Título original:
THE CAMBRIDGE HISTORY OF LATIN AMERICA
II. Colonial Latin America

Traducción castellana de:
AMALIA DIÉGUEZ, NEUS ESCANDELL y MONTSERRAT INIESTA

Coordinación y revisión de:
CÉSAR YÁÑEZ

Diseño de la colección y cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-435-2 obra completa
ISBN: 84-7423-478-6 tomo 4
Depósito legal: B. 37.730-1990
Impreso en España
1990. — HUROPE, S.A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

PREFACIO

Estos cuatro primeros volúmenes de la Historia de América Latina de Cambridge *forman un conjunto muy integrado y se ocupan de los tres siglos de dominación colonial española y portuguesa, desde los primeros contactos entre los amerindios nativos y los europeos, a finales del siglo* XV *y principios del* XVI, *hasta la víspera de la independencia, en las postrimerías del* XVIII *y comienzos del* XIX.

El hombre entró por primera vez en el continente americano por el estrecho de Bering, quizá ya en el año 35.000 a.C. Hay algunos indicios de la posible presencia del hombre en lo que actualmente es México ya en el año 20.000 a.C., pero entre los vestigios humanos seguros, los más antiguos —por ejemplo, en Tepexpan, al nordeste de la Ciudad de México, y en Lagõa Santa, en el estado brasileño de Minas Gerais— no datan de antes de 9000-8000 a.C. La agricultura en Mesoamérica data de alrededor de 5000 a.C., y la producción de alfarería, de alrededor de 2300 a.C. Los indicios más antiguos de sociedades poseedoras de estructuras políticas y religiosas se encuentran en los yacimientos olmecas de México, sobre todo en La Venta, y en Chavín, distrito de los Andes, y ambos datan de antes de 1000 a.C. En el año 1500 d.C. ya existían estados con economías y sociedades muy estructuradas, así como con culturas y religiones muy avanzadas: el imperio azteca en México y el imperio inca en los Andes Centrales, además de dominios de caciques más o menos estables y con diversos grados de complejidad en, por ejemplo, todo el Caribe y sus alrededores, y, asimismo, cientos de tribus nómadas o seminómadas en la América del Norte, las regiones meridionales de la América del Sur y en el Brasil. Las investigaciones de la América precolombina han avanzado rápidamente durante los últimos veinte o treinta años, sobre todo en Mesoamérica, pero también en otras partes y sobre todo en los Andes. Los arqueólogos han hecho aportaciones considerables a nuestro conocimiento, pero lo mismo cabe decir de los lingüistas y los paleógrafos, de los geógrafos y los botánicos, incluso de los matemáticos y los astrónomos, y, en especial, de los antropólogos, los etnólogos y los etnohistoriadores. En la Historia de América Latina de Cambridge *no se intenta presentar una crónica completa de la evolución de las diversas sociedades indígenas de América —aisladas del resto del mundo— durante los dos mil o tres mil años anteriores a la llegada de los europeos. El lugar que correspondería a dicha crónica es otra «Historia de Cambridge». Sin embargo, los cinco capítulos que forman la primera parte del primer volumen,* América Latina colonial: la América

precolombina y la conquista, *estudian los pueblos y las civilizaciones de América en vísperas de la invasión europea.*

La expansión de Europa en los siglos XV *y* XVI *y el «descubrimiento» de América por los europeos, aunque no se han omitido, no han recibido atención prioritaria en esta historia de la América Latina colonial. Son temas que tienen un lugar más apropiado en la historia de Europa y, en todo caso, existen muchísimas obras que se ocupan de ellos. Los tres capítulos que constituyen la segunda parte del primer volumen examinan la invasión, el sometimiento y la colonización por los europeos de parte del Nuevo Mundo durante el período que va de 1492 a 1570-1580. Con todo, la perspectiva no es exclusivamente europea, sino que se ha concedido igual importancia al «punto de vista de los sometidos». Asimismo, se presta atención especial a las relaciones de los españoles y los portugueses con los nativos americanos después de la conquista.*

El segundo volumen, América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII, *examina en cinco capítulos las estructuras políticas y económicas de los imperios español y portugués en América desde mediados del siglo* XVI *hasta finales del* XVIII. *Se examinan las rivalidades entre los imperios y se estudia la integración de la América española y el Brasil en el nuevo sistema económico mundial. El volumen concluye con dos capítulos sobre la Iglesia católica en la América Latina colonial. Para una crónica más completa de este aspecto, el lector puede consultar la* Historia general de la Iglesia en América Latina *que CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en Latinoamérica) está publicando en once volúmenes bajo la dirección general de Enrique Dussel.*

El tercer volumen, América Latina colonial: economía, *y el cuarto,* América Latina colonial: población, sociedad y cultura, *tratan de aspectos de la historia económica y social interna de la América española colonial y del Brasil colonial que han despertado el máximo interés de los investigadores durante los últimos veinte años: por ejemplo, la evolución demográfica, el desarrollo urbano, la minería, la tenencia y la explotación de la tierra, las haciendas y las plantaciones, la organización del trabajo, incluyendo la esclavitud africana, las economías locales y el comercio intercolonial, la estructura social y sus cambios, el papel de las mujeres, la condición de la población indígena. En su mayor parte, la América española y el Brasil se estudian con independencia la una del otro. Tienen historias distintas y, por tanto, historiografías diferentes. El cuarto volumen concluye con un estudio de la vida intelectual y cultural —la literatura y las ideas, la arquitectura y el arte, la música— en la América Latina colonial.*

Tal como ha escrito John F. Fairbank, uno de los editores generales de The Cambridge History of China, *una «Historia de Cambridge» está en deuda con todos los que han colaborado en su preparación. Este es, sobre todo, el caso de estos cuatro volúmenes sobre la América Latina colonial. Muchos de los historiadores que han aportado capítulos —nueve norteamericanos, ocho europeos continentales (dos de ellos residentes en los Estados Unidos, uno en el Brasil), siete británicos (cuatro residentes en los Estados Unidos) y siete latinoamericanos (uno residente en los Estados Unidos, otro en Francia)— también leyeron y comentaron los capítulos de sus colegas. En este sentido, quiero dejar constancia de mi agradecimiento especial a Dauril Alden, J. H. Elliott, Charles Gibson, Murdo J. Macleod, Richard M. Morse y Stuart B. Schwartz. Asimismo, Woodrow Borah, J. S. Cummins, Valerie Fraser,*

Olivia Harris y Enrique Tandeter hicieron valoraciones críticas de varios capítulos. Lo más importante fueron los consejos y el aliento que durante la planificación y preparación de estos volúmenes me ofreció mi colega John Lynch.

A Patricia Williams, de la Cambridge University Press, le corresponde gran parte del mérito de haber puesto en marcha este proyecto y de haber continuado apoyándolo incluso después de dejar la editorial. Varios editores de la Cambridge University Press han participado en la preparación de la presente obra. Me siento especialmente agradecido a Elizabeth Wetton.

Vaya mi agradecimiento también al profesor Josep Fontana, quien me dio valiosas sugerencias sobre la edición española, a César Yáñez, que ha cuidado de la revisión de las traducciones, y, finalmente, a Gonzalo Pontón, director de Crítica, editorial que ha asumido con entusiasmo el reto de publicar en lengua castellana una obra de estas características.

LESLIE BETHELL

NOTA SOBRE MONEDAS Y MEDIDAS

Varias unidades de valor y medida referidas en el texto de los capítulos del libro no tienen una equivalencia exacta en términos actuales, especialmente cuando existían muchas variaciones locales. Las explicaciones siguientes pueden ser de utilidad.

Peso	El peso de plata mexicano a fines del siglo XVIII era igual al dólar norteamericano.
Real	El peso estaba dividido en 8 reales de plata o 20 reales de cobre (reales de vellón).
Maravedí	El valor del maravedí variaba notoriamente y con frecuencia no era más que una división imaginaria de unidades mayores, ya que durante largos períodos no existió como moneda. Los últimos que circularon, probablemente a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, eran monedas de cobre, generalmente alterados en su valor. Cada maravedí equivalía a 1/34 de real de vellón.
Réis (sing. **real**)	La menor unidad monetaria portuguesa; existía únicamente como unidad de cuenta.
Milréis	Equivalía a 1.000 réis. Generalmente se escribía así: 1$000.
Cruzado	El cruzado portugués era igual a 400 réis (480 réis en la primera mitad del siglo XVII). Inicialmente era de oro, después de plata.
Conto	Equivalía a 1.000$000 réis (1.000 milréis).
Fanega	Medida de capacidad para áridos como el cacao, trigo, maíz, etc. Generalmente correspondía a 55 litros, aunque había variaciones locales tanto en la Península como en América; por ejemplo, en México la fanega de maíz oscilaba entre los 55 y 90,8 litros.
Quintal	Generalmente correspondía a 50,8 kilos y estaba compuesto de 4 arrobas españolas o 100 libras.
Arroba	La arroba española pesaba unos 11,5 kilos. La arroba portuguesa pesaba 14,5 kilos.

ABREVIATURAS

ABNRJ	*Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*
HALC	*Historia de América Latina de Cambridge*
HAHR	*Hispanic American Historical Review*
HM	*Historia Mexicana*
JGSWGL	*Jahrbuch für Geschischte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*
JLAS	*Journal of Latin American Studies*
LARR	*Latin American Research Review*
RHA	*Revista de Historia de América*
RIHGB	*Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*

Primera parte
POBLACIÓN

Capítulo 1

LA POBLACIÓN DE LA AMÉRICA COLONIAL ESPAÑOLA

Cuando los españoles pusieron pie en el Nuevo Mundo, abundaba la población indígena. Sin embargo, la distribución de la población era desigual, siendo Mesoamérica y los Andes centrales los puntos de máxima concentración poblacional, al haber alcanzado allí las sociedades autóctonas americanas los más altos niveles de organización económica, social, política y cultural. Según los casos, esta distribución de la población facilitó o entorpeció la conquista española de América, y repercutió igualmente sobre la ulterior colonización. La presencia de una extensa población indígena americana moldeó tanto la propia conquista como las estructuras coloniales. Sería esta misma masa de población la que, a su vez, incidiría sobre el proceso de cambio demográfico. La interacción entre población y colonización constituye el tema central de este capítulo, en el cual los tres siglos de dominio español han sido divididos en dos partes. La primera trata del contacto inicial, brusco y violento, entre invasores e invadidos, que fue seguido por una abrupta mengua de la población nativa americana. Se discute aquí la intensidad y las razones de la catástrofe. Esta sección considera además la repercusión de la inmigración europea y africana en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI y primera mitad del XVII. La segunda sección examina la lenta recuperación de la población india, mediada la era colonial, y la expansión rápida de la población mestiza y blanca, especialmente en el siglo XVIII. El capítulo concluye con un examen de las peculiaridades regionales de la población hispanoamericana a finales de la era colonial.

LA POBLACIÓN AUTÓCTONA: DERRUMBE DEMOGRÁFICO

El debate sobre las dimensiones de la población autóctona americana en vísperas de la invasión europea ha durado décadas y sigue dando signos de vitalidad. La importancia intrínseca que dicho debate encierra se ve acrecentada debido a las implicaciones que conlleva para cualquier interpretación de la conquista española, así como de los efectos y características de la posterior colonización de América. Cuanto mayor fuera la población en vísperas de la invasión, más agudo sería su

declive durante el primer siglo de colonización española. Historiadores, antropólogos, arqueólogos y ecólogos parecen estar hoy de acuerdo en que la población precolombina estuvo por encima de la reputada por sus colegas de la generación anterior, así como que fue superior a la registrada en el período colonial, aunque al menos para la zona central de México, los estudios más recientes tienden a recortar en cierto modo las cifras más altas propuestas hasta el momento, sin caer por ello en las viejas cifras bajas.[1]

De los 25 millones que según las estimaciones de S. F. Cook y W. Borah poblaban el México central, entre el istmo de Tehuantepec y la frontera con los indios chichimecas, en 1519, solamente quedaban 17 millones de indígenas 4 años después de la invasión; en 1548, siempre según los mismos autores, sólo 6 millones; 20 años después, 3 millones; hacia 1580, 2 millones; y a principios del siglo XVII, hacia 1630, según sus estimaciones más recientes, apenas quedaban en el México central unos 750.000 indios, es decir, sólo el 3 por 100 de la población anterior a la conquista. No todos los lugares siguieron el mismo ritmo de descenso: las tierras bajas cercanas al golfo y a las costas del Pacífico experimentaron antes, y con mayor rapidez, la desaparición virtual de la población indígena; las tierras altas retuvieron a su población india durante más tiempo y en mayores proporciones. Cook y Borah han reconstruido también la historia demográfica de la zona noroeste de México y Yucatán, observando que el declive demográfico de dichas zonas fue comparable al experimentado en el México central. Incluso reduciendo a la mitad las estimaciones de la población autóctona prehispánica del México central, como propone William T. Sanders, las consecuencias de la conquista no pueden dejar de considerarse catastróficas. La merma hubiera supuesto pasar de 12 millones a 750.000 habitantes, un descenso del 90 por 100. Un siglo después de que Cortés desembarcara allí, apenas había sobrevivido uno de cada 16 indios que habitaban la zona. Los cómputos de la escuela de Berkeley sugieren un descenso de uno por cada 33.

Las valoraciones más elevadas de la población de las Antillas y del área circuncaribeña con anterioridad a la conquista nunca han sido, ni mucho menos, totalmente aceptadas. No se discute el hecho de la rápida destrucción de los indios de esta zona, sino solamente su magnitud. Si la isla de La Española (la que ha sido estudiada más sistemáticamente) contaba con una población de 8 millones de habitantes o sólo de 100.000 en 1492, el caso es que tan sólo quedaban unos pocos cientos de supervivientes en 1570. En Centroamérica, el descalabro fue igualmente brusco. En este caso, sin embargo, al parecer se detuvo a tiempo precisamente para que la población indígena no se extinguiera como ocurrió en las Antillas. Irónicamente, el temprano estancamiento económico que afectó a esta región alivió la presión a que estaban sometidos los aborígenes, salvando bastantes vidas.[2]

La historia demográfica de la América andina está mucho mejor documentada que la de las Antillas o el istmo. Las sociedades autóctonas, más complejas, habían

1. Véase nota sobre la población indígena americana en vísperas de las invasiones europeas, *HALC*, I, pp. 120-121, y, para las contribuciones más importantes sobre el derrumbe demográfico que inauguró la conquista, véase *HALC*, IV, ensayo bibliográfico 1.

2. Véase Murdo J. Macleod, *Spanish Central America. A socioeconomic history 1520-1720*, Berkeley y Los Ángeles, 1973, partes 1 y 2 *passim* (hay traducción castellana: *Historia socioeconómica de América Central*, Piedra Santa, 1980).

practicado ya recuentos y eran por lo tanto más proclives a ser enumeradas por los españoles. Por lo demás, el clima seco ha ayudado a la preservación de las fuentes coloniales. La información sobre la demografía andina no abunda, con todo, tanto como en México.

En la actual Colombia, la población indígena menguó a una cuarta parte, aproximadamente, en los tres primeros decenios de la conquista. Los naturales de Tunja, de 232.407 disminuyeron a 168.444 entre 1537 y 1564, según las revistas de tributarios estudiadas primero por J. Friede y más recientemente por G. Colmenares. Al cabo de un siglo, en 1636, sólo quedaban allí 44.691 habitantes, menos de un quinto de la cantidad original.[3] Otras tierras altas de la región oriental, como Vélez, Santa Fe y Pamplona, perdieron una proporción equivalente.[4]

Los incas llevaron cuenta cumplida de los súbditos sujetos a tributo. En nudos atados convencionalmente a lo largo de los cordeles que formaban el *quipu*, anotaban las cantidades. Los museos conservan aún bastantes quipus, pero su significado se ha perdido. El hallazgo de una cinta perforada de ordenador tampoco diría nada a quien desconociera el código. Los oficiales reales españoles, al emprender alguna visita, pidieron, por suerte, algunas veces que los caciques descifraran los quipus ante escribano público. Transcrita en papel, la información ha sido en estos casos preservada. De esta manera sabemos, por ejemplo, parcialidad por parcialidad, cuántos tributarios aymará y uros tenía el inca en Chucuito. Antes de las campañas septentrionales de Huáscar, Chucuito contaba con 20.280 hombres tributarios de entre 30 y 60 años de edad, equivalentes a unas 170.000 personas. Díez de San Miguel visitó allí 63.012, en 1567. En unos 40 años la población se había reducido, pues, a poco menos de un tercio.[5] La visita de Chucuito es una de las tantas que mandó hacer el virrey marqués de Cañete. De su antecesor restan algunas más. Para los primeros años del Perú colonial, las fuentes demográficas no proliferan empero. Para estimar la masa aborigen inicial y seguir su evolución posterior, la base documental es todavía endeble. Las investigaciones más recientes de N. David Cook estiman en 9 millones la población con que contaba el Perú actual en el tiempo de la conquista, valoración que sugiere una ocupación relativamente densa de la tierra (aunque no tanto como en el México central), decayendo a 1,3 millones en 1570. A partir de 1570, el margen de duda que aqueja a la información demográfica se reduce. Concluida la congregación en pueblos de los indios dispersos, el virrey Toledo los enumeró entonces con el fin de fijar cuánto debería pagar cada comunidad. A medida que la población indígena se reducía, fue necesario ir ajustando las tasas. De tanto en tanto, un recuento parcial evidenciaba la disminución local. Sin embargo, hasta 1683 no se levantó una segunda matrícula general. En lo que atañe a Perú, Cook ha reconstruido la evolución general de la población entre 1570 y 1620 sobre la base de esas revisitas: llega a la conclusión de que la

3. Germán Colmenares, *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*, Bogotá, 1970.

4. Darío Fajardo, *El régimen de la encomienda en la provincia de Vélez (población indígena y economía)*, Bogotá, 1969; Germán Colmenares, *Economía y población en la provincia de Pamplona (1549-1650)*, Bogotá, 1969.

5. Waldemar Espinoza Soriano, ed., *Vista hecha a la provincia de Chucuito por García Díez de San Miguel en el año 1567*, Lima, 1964.

población india de las tierras altas decayó de 1.045.000 a 585.000 y la población costera se derrumbó de 250.000 a 87.000.

La distinción que el padrón de 1683 introduce por primera vez entre indios «originarios» —miembros de las comunidades constituidas por el virrey Toledo y, por ende, sujetos a tributo— y los «forasteros» —emigrantes y sus descendientes, exentos de esa carga—, autoriza a discriminar tendencias y a calibrar las migraciones internas. A finales del siglo XVII, los originarios constituían una fracción apenas mayoritaria de la población masculina. Los forasteros eran nada menos que el 45 por 100. Resarcían en parte la merma de los tributarios, aunque antes, al emigrar, habían llevado a menos a sus comunidades de origen. A efectos demográficos, las matrículas que registran únicamente a los tributarios no valen, por lo tanto, para calcular la evolución general. En la parte estudiada de la actual Bolivia, los tributarios disminuyeron en un 57 por 100. Pero si se tiene en cuenta también a los indios migrantes, resulta que el declive de la población masculina adulta sólo fue de un 22 por 100, y el de la población en general —es decir, contando a mujeres, niños y viejos— del 42 por 100. La presencia allí de forasteros migrantes no compensó del todo los desequilibrios demográficos. Por ser inmigrantes, su presencia distorsionaba la estructura demográfica en sexo y edades y, por lo tanto, el proceso reproductivo no era el normal en una comunidad estable.

El declive demográfico se dilató más en Perú que en México. No se detuvo hasta después de la gran epidemia de 1719. Perú registró entonces el mínimo demográfico del período colonial, que en Centroamérica suele situarse a fines del siglo XVI y en las tierras altas de Nueva España y de Nueva Granada a mediados del siglo siguiente. De la Amazonia, las llanuras pampeanas y los valles de Chile, quedan testimonios parcos pero inequívocos de un desplome demográfico durante aproximadamente el primer siglo de dominio colonial español. Las consecuencias no fueron uniformes en toda Hispanoamérica ni en intensidad ni en duración, pero no cabe duda de que no hubo zona que escapara a ellas.

El fenómeno, por su envergadura, no tiene parangón en la historia moderna de la población mundial. Los europeos colonizaron otros continentes —África y Asia— en el siglo XIX, pero el contacto con pueblos más primitivos nunca suscitó tamaña disminución de la población autóctona. Sólo en la ocupación europea de las islas del Pacífico se encuentran analogías. ¿Qué provocó, pues, esta catástrofe demográfica?

Testigo privilegiado de cuanto aconteció en el Nuevo Mundo, el fraile dominico Bartolomé de las Casas escribió su apasionado alegato *Breve relación de la destrucción de las Indias Occidentales*,[6] pronto traducido a varios idiomas. Este libro encabeza una corriente que, siglo tras siglo, ha centrado la explicación del fenómeno en la violencia ejercida por los conquistadores sobre la población indígena. Esta presunción engloba en un solo argumento varios hechos, desde las intervenciones puramente bélicas y su corolario habitual —confiscación de vituallas y mano de obra, botín, violaciones, etc.— hasta otros de orden más económico —exacción pú-

6. *Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas*, Madrid, 1958, vol. V, pp. 134-181. Sobre la información demográfica en Las Casas, véase Nicolás Sánchez-Albornoz, «La población de las Indias en Las Casas y en la historia», *En el quinto centenario de Bartolomé de Las Casas*, Madrid, 1986, pp. 85-92.

blica o privada de tributos, servidumbre, sobreexplotación en las labores agrícolas o mineras.

Aunque sin duda todas ellas fueron letales, las guerras de conquista no duraron ni afectaron por igual a toda la población. Además, incidieron ante todo sobre los hombres, el sector que determina menos el nivel de reproducción demográfica. La guerra sólo provocó, pues, estragos momentáneos, limitados en cantidad y de duración poco prolongada. No pudo desencadenar por sí sola una larga y profunda contracción, como la observada en el continente americano en el siglo XVI. De haber sido causa única, los aborígenes se hubieran recuperado al cabo de poco tiempo, como ha ocurrido entre poblaciones contemporáneas más duramente golpeadas por la guerra. La incidencia específica de la guerra necesitaría ser demostrada al detalle. La pirámide de edades de comunidades representativas permitiría discriminar por edad y sexo las víctimas de la conquista militar y, por lo mismo, separar los efectos a corto plazo de los de alcance más duradero.

Entre las matanzas provocadas por la guerra, habría que incluir además las suscitadas por las contiendas entre indígenas. A lo largo del período colonial, los indios rebeldes o nómadas hostigaron a los pueblos de sus congéneres sumisos o sedentarios. De estas acciones, también mortíferas, hay numerosos ejemplos en Guatemala, el noroeste de México, Nueva Granada y otras fronteras del continente.

Los apremios a que sometieron los conquistadores a aquellos indios que se mostraban remisos a entregar sus vituallas, proporcionaron otra hornada de víctimas al principio de la colonización. Más grave que esta punción directa fue, sin embargo, la provocada por la confiscación de las reservas alimenticias. El precario equilibrio alimenticio que reinaba en toda la economía de estricta subsistencia se rompía con las exacciones. Sobrevenía el hambre. Los organismos de los nativos quedaban debilitados y eran presa de diversos males que eventualmente cobraban la vida de más o menos individuos.

La movilización de los indios para el acarreo de armas o bagajes o como combatientes auxiliares, antes que maridos restó brazos, más difíciles de reponer que los primeros. En una economía agraria, menos mano de obra suponía menos bienes a disposición de la comunidad. La poligamia podía, en cambio, suplir la falta de esposos, siempre que la carencia no fuera excesiva. Hay padrones coloniales del Perú donde por cada indio casado abundan las «viudas» y «solteras», sin que la población infantil guarde proporción con los matrimonios. Las visitas encubren bajo aquellos términos relaciones que no encuadraban con el esquema de la familia ibérica.

Ejemplo extremo de la requisición de mano de obra lo brinda Nicaragua. A los indios se los obligó allí a acarrear de la selva a la costa los pesados troncos con que se construyó la flota que habría de conducir la expedición conquistadora al Perú. Más adelante, reducidos a esclavitud, otros fueron embarcados a Sudamérica. Se ha estimado que 448.000 esclavos fueron conducidos al Perú en los 1.280 barcos que zarparon de los puertos nicaragüenses entre 1527 y 1536.[7] A consecuencia de esta masiva emigración forzada, la población del istmo se contrajo no sólo

7. David R. Radell, «The Indian slave trade and population of Nicaragua during the sixteenth century», en W. M. Denevan, ed., *The native population of the Americas in 1492,* Madison, 1976, pp. 67-76.

de momento, sino por largo tiempo. La reducción de indios a esclavitud no fue privativa de Nicaragua. Ocurrió también en Yucatán y en Honduras para el abastecimiento de trabajadores a Cuba.

La mano de obra fue requisada también localmente para servicios personales o de las instituciones coloniales. La suma de tales punciones fue igualmente calamitosa, fray Toribio de Motolinía llamó a la reconstrucción de Tenochtitlan la «séptima plaga» por las vidas que se cobró. El grandioso programa arquitectónico en que se embarcaron las órdenes monásticas en México de 1530 a 1570 tuvo, en efecto, un costo humano considerable, al punto que las autoridades hubieron de frenar las edificaciones.

Con frecuencia se alega que las labores mineras provocaron la muerte de multitud de indios. Se ha logrado demostrar a través de los censos, cómo, por ejemplo, la minería despobló la zona de Muzo (en la actual Colombia) a mediados del siglo XVII.[8] No obstante, se ha apuntado acertadamente que, en el momento en que las minas empezaron a operar en gran escala y requirieron abundancia de brazos, la población había disminuido ya en más de la mitad. La gran minería agravó el declive demográfico, pero no lo desencadenó.

Los conquistadores abusaron de los aborígenes vez tras vez, sin preocuparles las consecuencias de sus actos. Tanto abundaban los indios que no parecía que la mano de obra fuera a agotarse. Ante el derroche de vidas, algunas autoridades no tardaron en levantar su voz de alarma, obteniendo respuesta de la corona. Se promulgaron leyes que prohibían, por ejemplo, el trabajo forzoso de los indígenas en las minas. Algunos abusos fueron mitigados, pero los naturales no cesaron de disminuir. Por entonces, ello no era tanto consecuencia de los malos tratos recibidos, como del régimen socioeconómico al que se veían sometidos.

La conquista importó un cambio de dieta a la vez que una alteración del modo de producción. Los españoles introdujeron en las Indias la alimentación mediterránea basada en trigo, vino, aceite, carne ovina o bovina y dulces (miel o azúcar). El ganado y la caña encontraron en América condiciones óptimas para su propagación; el trigo menos. Las plantaciones de caña ocuparon en las tierras calientes de las Antillas, por ejemplo, el suelo que la desaparición de los indios había dejado vacante. En zonas densamente pobladas, como las de Nueva España, los hatos de ganado se establecieron en tierras anteriormente habitadas. Tanto los animales de esos hatos como los baguales, que también abundaban, invadían constantemente los cultivos de los pueblos de indios vecinos, destruyendo sus cosechas y forzando el abandono de la tierra. El vacío provocado invitaba a los hacendados a ampliar sus estancias o a fundar otras nuevas. El ganado introducido arrinconaba luego aún más a las comunidades supervivientes. La agricultura y la ganadería europeas se extendían, pues, a expensas del indígena: contra más plantas o más animales, menos hombres. Sólo en un caso el ganado benefició francamente al indio. En el norte de México o en las pampas del Río de la Plata, caballos y vacuno se reprodujeron vertiginosamente. Los cazadores se transformaron en nómadas ecuestres, mejor nutridos y dotados de una movilidad que les hizo temibles.

La introducción del trigo ocasionó una nueva distorsión al forzar a los indios

8. Juan Friede, «Demographic changes in the mining community of Muzo after the plague of 1629», en *Hispanic American Historical Review* [HAHR], 47 (1967), pp. 338-343.

a alterar los cultivos. Sus mejores tierras hubieron de producir ese cereal para pago del tributo o para abastecer a las ciudades. Violentados por la imposición, faltos de experiencia en su cultivo y repugnando su consumo, los indios se resistieron a cultivarlo, y cuando lo hicieron, obtuvieron rendimientos inferiores a los que sacaban de granos tradicionales, como el maíz. Los conquistadores optaron en consecuencia, por repartirse tierras de labranza, con detrimento, naturalmente, de la propiedad aborigen.

La despoblación inicial facilitó la apropiación del suelo para producir bienes de consumo para la sociedad colonial o de exportación para la metrópoli. El cacao y el añil de Guatemala constituyen ejemplos de estos cultivos comerciales. La cuña introducida así en la economía indígena de subsistencia profundizó más aún el declive demográfico. Guerra y violencia suscitaron la primera contracción; el reacondicionamiento económico y social aceleró el derrumbe.

A las causas materiales se sumaron motivos psicológicos. Refiriéndose a la despoblación de la provincia peruana de Santa, el virrey marqués de Castelfuerte escribía tardíamente que: «El traspaso que hacen los conquistados del mando, de la estimación, de la riqueza, de la abundancia y lozanía a la nación conquistadora [afectan] naturalmente la propagación y la crianza de los hijos que no pueden mantener».[9] La pauperización, unida a la pérdida de la cultura propia, estrangularon, pues, la capacidad reproductiva de los naturales. La contracción no procede sólo de la mortalidad causada por violencia o desnutrición, sino de una caída de la fertilidad, fundada no tanto en razones biológicas, aunque probablemente también las hubo, como en una decisión personal.

El tamaño de la familia indígena empezó a menguar pronto. El repartimiento de los indios de las haciendas reales de Santo Domingo arroja, en 1514, menos de un hijo por familia, excepto entre los caciques polígamos. Las Casas había observado, sin embargo, que a la llegada de los castellanos las indias solían tener de tres a cinco hijos. En Huánuco, en los Andes centrales, se ha calculado que la familia se contrajo de unos 6 miembros en tiempo incaicos a 2,5 en 1562.[10] La disminución proviene en parte de la desmembración de la pareja, pero sobre todo del menor nacimiento de hijos. En Nueva Granada, a principios del siglo XVII, la mitad de las familias no tenían hijos. Lo común en las restantes eran dos, y una pareja con cuatro era excepción. La familia aborigen se redujo adrede. El aborto y el infanticidio eran prácticas frecuentes, como lo atestigua fray Pedro de Córdoba, quien escribía desde Santo Domingo:

> Las mujeres, fatigadas de los trabajos, han huido de concebir y el parir, porque siendo preñadas o paridas no tuviesen trabajo sobre trabajo; es tanto que muchas, estando preñadas, han tomado cosas para mover y han movido las criaturas, y otras después de paridas con sus manos han muerto sus propios hijos.[11]

9. *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú durante el tiempo del coloniaje español,* vol. III, Lima, 1857, p. 132.
10. Elda R. González y Rolando Mellafe, «La función de la familia en la historia social hispanoamericana colonial», en *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas,* 8, Rosario, 1965, pp. 57-71.
11. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas,* vol. XI, Madrid, 1869, p. 219.

El desánimo no sólo limitó la descendencia. En casos extremos llevó a atentar contra la propia vida. El suicidio por malos tratos o por huir del tributo fue relativamente común. Un hechicero logró incluso inducir a una multitud de indios a cometer suicidio. La frustración cobra aquí una dimensión colectiva.

Las muertes autoinfligidas o la reducción de la fecundidad fueron actos condicionados por el contorno social que, sin embargo, requerían una intervención de la voluntad. Causa nada deliberada del descenso de la población fue, en cambio, la propagación de las epidemias. Estos morbos —especialmente la viruela, la malaria, el sarampión, el tifus y la gripe— que asolaban a Europa regularmente, saltaron pronto al Nuevo Mundo. Vinieron a la rastra de los invasores y encontraron aquí huéspedes sin inmunidad. Por el contrario, los tres continentes del Viejo Mundo compartían un mismo repertorio de enfermedades. África negra y el extremo oriente intercambiaron agentes patógenos con Europa a lo largo de siglos a través de los corredores que cruzan el Sáhara o los desiertos asiáticos, siguiendo las rutas comerciales.

América, igual que Oceanía, estuvo en cambio al margen de este tráfico siniestro. Vivieron estos continentes aislados en sí mismos y en condiciones relativamente salubres. Cuando los europeos los ocuparon, acarreando con ellos sus pestilencias habituales, las poblaciones autóctonas carecían de las defensas apropiadas. Los efectos de aquellos males fueron fulminantes. Poco tiempo después, África hizo llegar sus infecciones tropicales a las tierras bajas de América. La fiebre amarilla vino en los buques de negreros. En contrapartida, América no aportó mal alguno a la panoplia mundial, salvo, según creen algunos, la sífilis, y aun esto se halla en entredicho. En los indios, vulnerables tanto más por la malnutrición derivada del cambio en la dieta y por los abusos de la explotación, los agentes patógenos se ensañaron con virulencia. Los estragos fueron enormes y fulminantes. Tras el paso de la epidemia, o más bien del complejo epidémico, en más de un lugar, de cada diez indios sólo quedó uno. En fechas tan tempranas como mayo de 1519, los oficiales de La Española manifestaban que la viruela había diezmado a los naturales de la isla. Los hombres de Cortés la introdujeron luego en el continente. La epidemia desbarató la resistencia azteca y mató al sucesor de Moctezuma. De México, se propagó a Centroamérica y de ahí pasó al hemisferio sur, donde precedió en más de un lustro a los soldados españoles. Víctima de la peste, el inca Huayna Cápac murió en 1524, abriendo una guerra de sucesión al trono que duraba cuando Pizarró entró en Perú. La viruela abrió el continente americano a la dominación española. Sin su ayuda, los conquistadores no habrían podido someter a las masas indígenas. Una fracción considerable de la población aborigen desapareció en esta epidemia.

La malaria no tardó en instalarse en las costas tropicales. Su acecho explica quizá la despoblación más rápida de las tierras calientes que la de las tierras altas y templadas. Nueva epidemia, el sarampión estalló en 1529 en el Caribe, barriendo una buena parte de la población indígena remanente. México fue alcanzado en 1531, de donde pasó a la América Central. El *matlazáhuatl*, como los aztecas llamaron al tifus, devastó Nueva España en 1545. Un año después azotó Nueva Granada y Perú. La epidemia de gripe, muy severa ya en Europa, cruzó el océano hacia 1558, siendo particularmente letal entre los naturales, quienes, a diferencia de los europeos, la padecían por primera vez. El continente americano también padeció el

coliztli, una perniciosa variedad de calenturas. La epidemia provocada por este mal en 1576 fue una de las más mortíferas, al punto que la capacidad productiva de Nueva España y Centroamérica quedó gravemente afectada. La epidemia de 1588 partió de un foco distinto: se declaró en Cartagena en un cargamento de esclavos. De ahí trepó a Bogotá, pasó a Quito, Lima, Cuzco, Alto Perú y Chile. Hacia el norte, se propagó luego a Nueva España.

De la secuencia cronológica se desprende que las epidemias tuvieron una recurrencia casi decenal a lo largo del siglo XVI. No se había repuesto una generación de uno de estos males, cuando otro más virulento volvía a barrer a la población. De una a otra crisis, los efectivos disminuían. Caían todas las edades, pero en particular los estratos más jóvenes, comprometiéndose así la futura masa reproductora. Las epidemias no sólo provocaban la muerte repentina de decenas de miles de indios, sino que al concatenarse carcomían las futuras promociones.

Por el contrario, gran parte de las epidemias que brotaron a lo largo del siglo XVII tuvieron un origen local, quedando confinadas geográficamente. En México y América Central se registraron epidemias de tifus, peste o viruela en 1607-1608, 1631, 1686, 1693-1694. La ciudad de Buenos Aires, en el extremo opuesto del continente, sufrió ataques consecutivos en 1642-1643, 1652-1653, 1670, 1675, 1687, 1694, 1700-1705, 1717-1720, 1734 y 1742. Las series podrían multiplicarse. No escasean los registros de defunciones. Las fechas se superponen, pero no por eso responden a una misma causa. Lo que pierden en radio de acción, las epidemias lo ganan en frecuencia. Entre los males que pasaron a ser endémicos destaca la fiebre amarilla. Las costas bajas tropicales americanas brindaron al mosquito portador de la infección condiciones de reproducción similares a las que disfrutaba en África. A mediados del siglo XVII, la fiebre amarilla se había adueñado de las costas de Cuba, Veracruz y Yucatán. El «vómito negro», como también se la conocía, hizo estragos entre la capa alta de europeos de los centros urbanos.

En general, sin embargo, por una serie de razones, los europeos resultaron menos vulnerables que los indios a las epidemias, ya fuera porque llegaron inmunizados de ultramar, ya porque hubieran heredado mecanismos de defensa de sus antepasados, o porque sin duda vivían en condiciones más higiénicas y saludables.

INMIGRACIÓN Y ASENTAMIENTO

Los viajes de exploración y las primeras conquistas arrastraron a un puñado de marineros, soldados, funcionarios y clérigos. Al embarcarse, pocos pensaban establecerse en el Nuevo Mundo. Vivos o muertos, muchos permanecieron, sin embargo, allí para siempre. Estos hombres constituyen la avanzada de una oleada que a lo largo de siglos atraería a millones de europeos a América.

Espontánea en un principio, la corriente fue pronto regulada. La corona castellana prohibió la entrada en Indias de ciertas categorías de personas a fin de mantener la integridad ideológica en las tierras conquistadas. Moros, judíos, gitanos y condenados por la Inquisición vieron así cerrado el paso. La ley impidió también el embarque de extranjeros e incluso en un principio de los naturales de la corona de Aragón. El principio era reservar el derecho a la emigración a América para los súbditos de la corona de Castilla.

Legalmente, el traslado a Indias requería la autorización oficial. Gracias a las matrices de las licencias copiosamente preservadas en el Archivo de Indias de Sevilla, cabe hacer una primera aproximación al número de inmigrantes y a sus principales características. El *Catálogo de pasajeros a Indias* publicado abarca solamente de 1509 a 1559.[12] En tres tomos da noticia de 15.000 nombres, cifra escasamente significativa de la emigración total del período. Faltan parte de los legajos; aún más, el embarque sin papeles o la deserción de marineros fue bastante corriente. P. Boyd-Bowman ha seguido, pues, un procedimiento diferente para completar la lista. Además de los incluidos en el *Catálogo*, expurgó de toda la documentación pública o privada impresa cuantos nombres halló de españoles residentes en el Nuevo Mundo hasta finales del siglo XVI. Su *Índice geobiográfico*, aunque también incompleto, alcanza ya a unas 45.000 entradas. El total de emigrantes durante todo el siglo XVI ascendería, según él, a unos 200.000, es decir, un par de miles por año como promedio.

Esta última cantidad ha sido aumentada por M. Mörner. Habida cuenta de la capacidad creciente de los barcos que cruzaron el Atlántico, asigna a cada viaje un promedio de pasajeros que varía según los períodos. Los 15 viajeros de los años 1506-1540 se elevan a 20 durante los dos decenios siguientes y a 30 de 1562 a 1625, para alcanzar los 40 entre 1626 y 1650. Multiplicados tales coeficientes por el número de barcos despachados conforme al registro editado por Huguette y Pierre Chaunu,[13] obtiene montos parciales y promedios anuales del número de emigrantes. Mörner concluye así que los españoles que emigraron a Indias a lo largo del siglo XVI fueron alrededor de 243.000; 195.000 los que hicieron otro tanto durante la primera mitad del siglo siguiente. Por año salieron, pues, 2.600 en el primer siglo y 3.900 en la mitad siguiente. Los cálculos de Boyd-Bowman y de Mörner son, por tanto, bastante similares, llegando ambos a magnitudes que, dadas las dimensiones de la población española de entonces, resultan modestas y no pueden compararse con las migraciones masivas europeas de los siglos XIX y XX.[14]

Insuficientes para dar una cuenta cumplida del volumen de los desplazamientos, el *Catálogo* y el *Índice* brindan en cambio muestras representativas de la población emigrante. El sexo masculino predomina, por supuesto, en ella. Sólo el 10 por 100 de las licencias de embarque fueron concedidas a mujeres, según el *Catálogo*. P. Boyd-Bowman distingue varias etapas en el proceso migratorio. En la primera, la proporción de mujeres fue muy baja, pero a mediados del siglo XVI aumentó notoriamente, y hacia los años sesenta superó la cuarta parte del total. En destino, la impresión que se recoge de las escasas calas hechas hasta ahora en la población española es, sin embargo, que el desequilibrio fue menor que el registrado en los barcos. La crecida mortalidad de los hombres en las Indias, junto con su mayor dispersión geográfica, tal vez expliquen la discrepancia. Las mujeres españolas siempre fueron, de cualquier manera, bastante más escasas que los hombres de su estirpe en América.

12. *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, 3 vols., Sevilla, 1940-1946.
13. Huguette y Pierre Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650)*, 8 vols., París, 1955-1959.
14. Para las aportaciones de P. Boyd-Bowman y Magnus Mörner sobre la emigración española hacia América durante el período colonial, véase *HALC*, IV, ensayo bibliográfico 1.

Para afianzar su dominio en América, la corona intentó desarrollar una población española más estable y equilibrada. Fomentó la emigración a ultramar de mujeres, así como de familias enteras. Funcionarios reales y encomenderos fueron alentados a casar con españolas o a llevar a sus esposas y familiares al Nuevo Mundo. La alta proporción de hombres jóvenes, solteros en su mayoría, que cruzaban de continuo el océano, impidió que esa política tuviera éxito y que se corrigiera el déficit crónico de españolas en tierras americanas. Por culpa del mismo, cundió la unión más o menos duradera de hombres españoles con mujeres aborígenes. Consecuencia de ello fue la formación de una amplia capa de mestizos no siempre tenidos como tales. De hecho, muchos criollos, sobre todo al principio, se integraron al estrato de sus padres, gozando de sus privilegios y pasando por europeos.

El *Catálogo* y el *Índice*, así como los empadronamientos locales, revelan igualmente la procedencia de los migrantes. El puerto de embarque era Sevilla. No debe sorprendernos, por tanto, que Andalucía —especialmente Andalucía occidental— proporcionase más de un tercio de los emigrantes, y Extremadura casi una sexta parte. Ambas Castillas y León aportaron otro tercio, la mayoría procedente de Toledo, Valladolid y Salamanca. De la periferia, el País Vasco, principalmente la provincia de Vizcaya, hizo una contribución de alguna cuantía. La presencia de vascos se notó, empero, más que por el número, por la cohesión que el grupo desplegó en el Nuevo Mundo. En Potosí, por ejemplo, formaron a principios del siglo XVII el bando preponderante, en abierta confrontación con los andaluces en la llamada guerra de las Vicuñas. Catalanes, valencianos, aragoneses, así como gallegos y asturianos, también cruzaron el mar en el siglo XVI, conforme atestiguan las fuentes. Su número fue de todos modos reducido. A pesar de la prohibición, más de un millar de extranjeros pasaron también a Indias abiertamente durante el primer siglo de la colonización.

Entre los inmigrantes abundaron, por lo que sabemos, los hidalgos, algunos de los cuales alcanzaron quizá esa alta condición en América. Aparte de los mercaderes o de los funcionarios, también los estratos populares, campesinos y artesanos afluyeron en gran número. Es notable, por otra parte, el hecho de que más de la mitad de los emigrantes procediera de ciudades o pueblos y no tanto de las áreas rurales. El retorno a la península —con fortuna, con títulos o con cicatrices— no fue infrecuente, pero la mayoría echó raíces en el Nuevo Mundo. Tres cuartos de siglo después del descubrimiento, había en las Indias unos 150.000 individuos de ascendencia española, aunque no todos ellos, por supuesto, habían nacido en Europa. En su *Geografía y descripción universal de las Indias* (1574),[15] el cosmógrafo y cronista Juan López de Velasco menciona unas 225 ciudades y villas de españoles donde moraban unos 25.000 vecinos. A razón de 6 personas por familia extensa, a lo que equivale cada vecino, quedaría redondeada aquella cifra en unos 150.000 habitantes, total que aún podría ser mayor si tomamos en cuenta errores u omisiones. En sí misma, la cifra exacta importa poco; lo que cuenta en realidad es el orden de la magnitud dentro de la cual se halle. Ante los millones de indígenas que habitaban en los dominios castellanos, aun después del derrumbe demográfico, aquellas decenas de miles de españoles se hallaban en franca minoría.

15. Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias,* [1574], Madrid, 1894; 2.ª ed., Madrid, 1971.

Medio siglo después, Vázquez de Espinosa, carmelita andariego, reiteró de alguna manera el trabajo de López de Velasco. En su *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* (*c.* 1628)[16] consigna un mínimo de 75.000 vecinos (con una población española de 450.000 habitantes). Suponiendo que sus errores u omisiones hayan sido del mismo orden que las de su predecesor, los pobladores españoles del Nuevo Mundo habrían triplicado su número entre 1570 y 1620. Cerca de la mitad de ese incremento, de acuerdo con las estadísticas de Mörner, procedía de la inmigración. El resto era resultado del crecimiento natural de la población ya asentada en América. Siendo así, el número de españoles se habría duplicado en medio siglo por reproducción natural, gracias a una fertilidad elevada nada común en la Europa de aquel entonces.

No todas las áreas crecieron a la par. En algunas, el aumento fue considerable, mientras otras se estancaron e incluso perdieron habitantes. De la comparación entre la obra de López de Velasco y la de Vázquez de Espinosa, se desprende que las zonas donde la población blanca progresó más deprisa fueron la audiencia de Charcas, debido a la bonanza minera, y la de Quito, por el auge de las plantaciones de la costa y de la ganadería serrana. Los españoles aumentaron también en México, aunque tal vez no tan rápido. Las audiencias de Lima y Bogotá ocupan una posición intermedia en los índices de crecimiento de la población blanca a finales del siglo XVI y principios del XVII. Por debajo de éstas se encuentran las audiencias de Guadalajara y Santo Domingo. Esta última creció por el peso que cobró Caracas y el área circundante, ya que las islas del Caribe se hallaban entonces en franca decadencia. Las audiencias de Panamá y Guatemala aparecen estancadas. Chile, parcialmente despoblado, sufría las consecuencias de los sangrientos encuentros que españoles y araucanos venían sosteniendo por más de cuatro decenios.

Los europeos no fueron los únicos pobladores nuevos del continente americano. Al principio, el africano integró las huestes expedicionarias a modo auxiliar, aunque pronto su número se vio incrementado. Su traslado al Nuevo Mundo fue, no obstante, involuntario y obedecía a finalidades ante todo económicas. La desaparición de los indios antillanos coincidió con los comienzos de la agricultura de plantación. Las Casas, con el fin de detener la hecatombe, propuso que fueran reemplazados por mano de obra africana esclava. Los africanos habían demostrado buena adaptación al Caribe y terminaron por ocupar el lugar de los naturales en las tierras calientes del continente. El africano resultó menos necesario en las zonas mineras de las sierras, aunque se llevaron algunos allí para realizar trabajos especializados. El negro fue introducido en todo el continente, incluso en las haciendas ganaderas, ya que por sus características eran mucho más desplazables que los indios. Buena parte pasó a engrosar el cuerpo del servicio doméstico, realzando así el estatus social del amo. El esclavo africano constituyó un bien de capital y su introducción se rigió por las leyes de comercio. Igual que en otras actividades comerciales, el Estado desempeñó un papel regulador en la trata de esclavos.

Los conquistadores o los oficiales reales en Indias recibieron las primeras licencias de importación como premio por servicios prestados o como compensación por los gastos personales incurridos en el descubrimiento o en la conquista. Her-

16. Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias* [*c.* 1628], Washington, D.C., 1948; 2.ª ed., Madrid, 1969.

nán Cortés o Pizarro recibieron tales prebendas. Pronto la concesión adquirió un sello más mercantil y mayor envergadura. No bastaba con comprar esclavos en Sevilla, sino que hubo que ir por ellos al África y conducirlos luego a los puertos especialmente habilitados del Nuevo Mundo, los puertos de las Antillas, Veracruz, Nombre de Dios y Cartagena.

Apremiada por gruesos compromisos financieros, la corona de Castilla instauró, a fines del siglo XVI, un monopolio por el cual obtuvo pingües beneficios. Cada «asiento» estipulaba la duración del privilegio y el volumen de esclavos a transportar. El monopolio duró, con altibajos, hasta bien entrado el siglo XVIII. Las primeras compañías en beneficiarse fueron lusitanas. Los portugueses, súbditos entonces del monarca hispano, disponían de gruesos caudales y tenían una larga experiencia en la trata de Cabo Verde y Santo Tomé. De los depósitos instalados en estas islas, reexpedían a los negros capturados en las costas africanas. La escala forzosa que el cautivo hacía en la factoría portuguesa dificultaba su identificación étnica o territorial. Tampoco los negreros tenían un conocimiento preciso de la geografía o de las sociedades africanas. A grandes rasgos, parece que los negros transportados al Nuevo Mundo durante el siglo XVI procedían de Senegambia, Guinea o la desembocadura del Congo, es decir que fueron mandingas, minas o congos, según la denominación que recibieron en Indias. Al empezar el segundo cuarto del siglo XVII, Angola tomó la delantera y casi monopolizó el aprovisionamiento. Los negros angola aparecieron primero en Brasil, por la proximidad geográfica. De ahí, algunos pasaron bajo cuerda al Río de la Plata e incluso a Perú.

La trata de esclavos africanos culminó en el último quinquenio del siglo XVI, cuando la corona castellana concedió licencias para introducir 26.100 esclavos en sus dominios. Durante un cuarto de siglo, el negocio se mantuvo cerca de ese tope, hasta que la crisis económica mundial de la década de 1620 lo precipitó en un profundo letargo. De 1641 a 1650, la trata estuvo incluso suspendida oficialmente. En su momento de mayor auge, sin embargo, llegaron a entrar 3.500 piezas al año en la América española. Cada «pieza de Indias» equivalía a un trabajador en pleno vigor, pero las mujeres, los niños y algunos de los hombres sólo representaban fracciones de aquella unidad, según su edad y estado físico. De acuerdo con las licencias y asientos estudiados por Pierre y Huguette Chaunu,[17] la corona castellana autorizó la extracción de 170.000 piezas de 1551 a 1640, de las cuales, 100.000 fueron transportadas en los cuatro primeros decenios del siglo XVII. Si bien la alta mortalidad padecida en alta mar redujo el cupo que finalmente ponía pie en tierra, en contrapartida, las restricciones legales también se burlaron más de una vez y no faltó el contrabando. Philip Curtin, supone, por su parte, que la América española recibió unos 75.000 esclavos durante el siglo XVI y unos 125.000 de 1600 a 1650; en suma, unos 200.000 en siglo y medio.[18] Éstos representaban menos de la mitad de la inmigración española en el mismo tiempo. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los datos de la migración española son brutos y los de los africanos netos: no cabía esperar que los esclavos retornasen a su país de origen.

Los esclavos se reprodujeron mal. Aparte de la dureza de sus condiciones de vida y de trabajo, causantes de su deterioro físico y de su alta mortalidad, los sexos

17. Chaunu, *Séville et l'Atlantique*.
18. Philip Curtin, *The Atlantic slave trade: a census*, Madison, 1969.

no estaban proporcionadamente distribuidos. Disposiciones reales obligaron a cargar en los buques negreros al menos un tercio de mujeres, medida que ni aplicada hubiera corregido el déficit. El negro, sin embargo, contribuyó a su manera a la mezcla de razas en América. De su cruce con india nació el zambo, y la unión del blanco con la negra produjo el mulato.

La conquista de las Filipinas abrió un tercer cauce para la inmigración a América, tan poco voluntaria como la que vino de África. A partir del viaje de Legazpi en 1566 —y especialmente tras la unión de las coronas de Castilla y Portugal en 1580—, Acapulco vio llegar por el poniente algunos miles de esclavos filipinos, a los que se añadieron algunos chinos, japoneses e incluso indios orientales. La mayoría permaneció en México. El padrón de Lima de 1613 recoge, no obstante, la presencia de 114 asiáticos: 38 filipinos o chinos, 20 japoneses y 56 de la «India de Portugal», incluidos malayos y camboyanos. Eran en su mayor parte artesanos y sirvientes. Esta corriente, nunca numerosa, se cegó al prohibir Felipe II la trata de orientales en 1597.

Las altas civilizaciones de Mesoamérica y de los Andes habían erigido metrópolis como Tenochtitlan o Cuzco, equivalentes en tamaño y funciones a las urbes europeas o asiáticas de la época. Por debajo de aquéllas se extendía una malla tupida de ciudades y pueblos de categorías decrecientes. La invasión supuso, en el área de los grandes imperios, que los españoles ocupasen esos centros, suplantando a sus dirigentes y ocupándose luego de reordenar su configuración. En términos generales, prefirieron la conquista de las zonas más pobladas y más urbanizadas. Algunas ciudades indígenas desaparecieron; en algunos casos, los españoles fundaron otras. Con todo, la primitiva red urbana sobrevivió. Donde los españoles hallaron una población dispersa —ya fuera entre los cazadores o los agricultores inferiores—, fundaron sus propios núcleos en función de los requerimientos administrativos, económicos o de comunicación del sistema imperial. Zacatecas, Santiago de Chile o Buenos Aires responden a necesidades distintas.

A diferencia de otras colonizaciones, la española fue eminentemente urbana. Gran parte de los inmigrantes, se ha dicho, procedía de ciudades, y aun para los de extracción campesina, la ida a las Indias era ocasión de un salto a la ciudad, a sus comodidades y distinciones. Su asentamiento en grupos era además imperioso. Desperdigados sobre un continente tan extenso, los millares que llegaron a Indias se hubieran diluido y hubieran sido presa fácil de la sociedad aborigen. Agrupados, pudieron conservar su identidad, su idioma y sus costumbres. Aun cuando sus intereses los retuvieran parte del año en el campo, solieron mantener casa abierta en la villa o pueblo más próximos.

Españoles e indios habitaron, por ley, lugares separados. Los españoles tenían prohibido instalarse en pueblos de indios. Éstos tampoco podían hacer lo inverso, salvo los requeridos para servicios en la ciudad. Aun éstos —artesanos, por ejemplo— residían en parroquias aparte. La muchedumbre de operarios o traficantes que acudían a diario a la ciudad moraban extramuros en las poblaciones satélites. La sociedad aborigen dejó de dominar los centros urbanos. Mas no por eso su hábitat fue más disperso. Estado y religión coincidían: a ambos convenía mantener agrupados a los aborígenes. Su gobierno y su adoctrinamiento resultaba

así más fácil. Sin perjuicio, además de que el reagrupamiento dejaba vacante, a disposición de la corona, grandes extensiones de tierra, con las que podía gratificarse a los colonizadores. La política de concentración de los indios es tan antigua como las leyes de Burgos de 1512, anteriores a la invasión del continente. A pesar de la insistencia de los monarcas, el proceso tardó en ser completado. En Guatemala, los frailes realizaron la reducción pronto y con éxito. Hacia 1550, la mayoría de los indios residía en pueblos de nueva planta. En México central, el virrey Velasco llevó a cabo una intensa campaña civil entre 1550 y 1564. La tarea debió ser completada por el virrey Montesclaros entre 1603 y 1605. Se ha estimado que la segunda campaña afectó a un cuarto de millón de indios, proporción considerable de la población indígena que todavía permanecía dispersa, aunque ni siquiera esta vez la abarcara totalmente.[19] Las nuevas localidades albergaban a un promedio de 400 a 500 tributarios, unos 2.000 a 2.500 habitantes. A escala mayor y más sistemática fue la reducción general realizada en 1573 por el virrey Toledo en Perú. Por la misma época, Yucatán presentaba la misma situación. En Nueva Granada, el visitador Luis Henríquez intentó, en 1602, llevar la concentración a rajatabla, pero la resistencia local, tanto de los indígenas como de los encomenderos afectados por los trasplantes, frustró su propósito.

La mayoría de los españoles vivían en las ciudades principales, mientras los indios quedaron relegados a los pueblos más pequeños. A pesar de las leyes, la segregación en dos «naciones» no se aplicó con rigor. Nunca faltaron los indios en las ciudades, donde se les necesitaba para un funcionamiento eficaz. Por otra parte, los españoles fueron entrando poco a poco en los pueblos ricos de indios o formaron al pie de sus haciendas pueblos cuyo estrato inferior estaba formado por peones indígenas o mestizos.

RECUPERACIÓN DEMOGRÁFICA

Durante los siglos XVII y XVIII, los índices de mortalidad siguieron siendo altos. La mortalidad infantil en particular arrebataba una fracción regular de los más jóvenes. «Diezmo infantil» solía llamarse, más por exigirse anualmente que porque se cobrara una décima parte. Tasas por encima del doble de esta cuota eran corrientes en aquella sociedad, con diferencias, naturalmente, según estrato social o categoría étnica. En León —población del Bajío— a fines del siglo XVIII, el 19 por 100 de las muertes entre los españoles eran de párvulos; entre las castas el 36 por 100 y entre los indios el 51 por 100. «Párvulos» corresponde en verdad a una categoría más amplia que la simple «mortalidad infantil».

Aparte del goteo que día a día producían las defunciones individuales, cada tanto sobrevenían mortalidades extraordinarias. Los registros de varias parroquias mayormente indígenas de la región de Puebla-Tlaxcala, en el centro de México, muestran la recurrencia de estas zozobras. Han sido analizados los libros de las parro-

19. Howard F. Cline, «Civil congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606», en *HAHR*, 29 (1949), pp. 349-369.

quias de Acatzingo, Zacatelco y Cholula.[20] En tiempo de crisis, el número de bautizos y de entierros mensuales emprendían direcciones inversas. Perturbados la fisiología y los ánimos, la brusca subida de las defunciones acarreaba una disminución inmediata de los nacimientos —o de las concepciones, según se mire—, a la vez que una reducción de los matrimonios. Crisis breves con estos efectos se sucedieron a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y durante el XVIII. Estas alteraciones se espaciaban regularmente. En Zacatelco se registraron en 1692, 1727, 1737, 1762, 1779, 1784, 1797, 1804-1805 y 1813, sin contar episodios menos sobresalientes. Las mortalidades más acusadas fueron las tres primeras. En 1737, los óbitos se quintuplicaron de un año para otro; en 1692 y 1727, las crisis cobraron todavía demasiadas vidas, pero no afectaron tanto a las concepciones. Sus consecuencias fueron, pues, menos perturbadoras. Sin embargo, no fueron ni mucho menos moderadas, ni en su extensión geográfica ni en términos de los perjuicios individuales. En 1813, los entierros volverían a triplicarse en Zacatelco, mientras que los bautizos menguaban casi a la mitad.[21] Las perturbaciones de 1692 y 1727 corresponden a las epidemias de sarampión, las de 1737, 1761 y 1779 al tifus (*matlazáhuatl*), la de 1797 a viruela, y la de 1813 a gripe. El diagnóstico no es absolutamente seguro, pero hay un consenso creciente sobre la etiología de estas epidemias mexicanas. Los episodios de Ciudad de México en 1761 han sido objeto de un detenido estudio.[22] El medio urbano, más documentado, ha legado más testimonios sobre el estallido, modos de contención y efectos de las epidemias que los centros rurales.

El hambre, tan frecuente en la época, era también causante principalísimo de las sobremortalidades. En el Bajío, las puntas de mortalidad se han relacionado con las carestías y, por ende, con la escasez de maíz.[23] Las crisis de subsistencia procedían o seguían a ataques infecciosos. El hambre, en efecto, debilitaba los cuerpos, presa fácil de los virus; la epidemia, por otra parte, al eliminar brazos, desorganizaba la agricultura y, por lo tanto, el abasto. El hambre también impulsaba a los indios a huir. Durante las grandes calamidades de 1627-1631 y 1648-1656, decenas de miles de mayas huyeron tierra adentro en busca de alimento. Años más tarde, tuvieron que ser devueltos a sus pueblos por la fuerza.

Además de las enfermedades y del hambre, calamidades naturales como los terremotos arrasaron de tanto en tanto las ciudades, causando grandes mortandades, especialmente en la zona del Pacífico, donde se encuentran los plegamientos orográficos más jóvenes. Según las noticias que nos han llegado, parece ser que

20. Thomas Calvo, *Acatzingo, Demografía de una parroquia mexicana,* México, D.F., 1973; Claude Morin, *Santa Inés Zacatelco (1646-1812). Contribución a la demografía del México colonial,* México, D.F., 1973; Elsa Malvido, «Factores de despoblación y reposición de la población de Cholula (1641-1810)», en *Historia Mexicana [HM],* 89 (1973), pp. 52-110.

21. Miles de kilómetros al sur de Zacatelco, en el valle andino del río Colca, la parroquia de Yanque registra una letanía similar de tribulaciones: 1689, 1694, 1700, 1713, 1720-1721, 1731, 1742, 1756, 1769, 1780, 1785, 1788 y 1790-1791. Ambas series no son coincidentes, sin embargo. En Yanque, como en todo Perú, 1720 fue una fecha especialmente fatídica; no fue así en México. Véase N. D. Cook, *The people of Colca valley. A population study,* Boulder, 1982, p. 76.

22. Donald B. Cooper, *Epidemic disease in Mexico City, 1761-1813. An administrative, social and medical study,* Austin, 1965.

23. D. A. Brading, *Haciendas and ranchos in the Mexican Bajío, León 1700-1860,* Cambridge, 1976, pp. 174-204.

los terremotos incidieron sobre todo en los siglos XVII y XVIII. En el de 1797, por ejemplo, murieron respectivamente el 9 y el 14 por 100 de la población de los corregimientos de Riobamba y Ambato, en la audiencia de Quito.[24]

El retroceso de la muerte que puede observarse a fines del siglo XVIII, tímido y contradictorio, no se explica fácilmente. No resulta de mejoras sanitarias, por más que el esfuerzo público fuera entonces considerable. Los resultados no pasaron en cambio de limitados. La acción más sonada en este terreno fue la introducción de la vacuna contra la viruela en 1780. A este primer paso siguió una intervención más enérgica en 1797-1798. Cinco años después, las autoridades emprendieron finalmente una ambiciosa campaña cuasicontinental de vacunación. A su cabeza figuró el médico Francisco Javier de Balmis. Éste zarpó de La Coruña en 1803 al frente de un equipo médico. Llevaba consigo además decenas de niños inoculados con virus. En las pústulas formadas en sus brazos se mantenían activos por meses y kilómetros los cultivos de donde se extraía el fluido aplicado a criaturas y a adultos en las Indias.

La campaña de inoculación empezó en las islas Canarias, siguió en Puerto Rico y pasó luego a la costa septentrional de América del Sur. En Barranquilla, la expedición se dividió. Una parte, con José Salvany al frente, se adentró en Panamá y más tarde se dirigió al sur. Salvany visitó Bogotá, Quito, Cuenca, Piura, Trujillo y llegó hasta Lima. Nueva bifurcación aquí: mientras que la rama principal subía a Arequipa y por Puno se internaba en el altiplano para descender hasta el puerto de Buenos Aires, donde llegó finalmente al cabo de cinco años de la partida de España; otra rama recorrió el interior del Perú y luego bajó a Chile. Entre tanto, el equipo dirigido por el propio Balmis recorrió Cuba y Yucatán. En Mérida se desgajó un tercer grupo, que se ocupó de vacunar la capitanía de Guatemala. Balmis pasó a Veracruz, por donde entró en Nueva España. Allí, México y Puebla constituyeron su campo principal de operaciones. Balmis también recorrió Zacatecas y Durango, por el norte, y navegó desde Acapulco hacia Manila. Cumplida su acción filantrópica allí, Balmis regresó por último a Cádiz, habiendo dado la vuelta al mundo mientras propagaba la inoculación salutífera.

Por más que la expedición de Balmis haya recorrido Hispanoamérica casi de punta a punta, mal pudo atender a todos sus habitantes. Los niños tuvieron prioridad. Unos 100.000 fueron inoculados en México entre julio de 1804 y enero de 1806, pero éstos no constituían sino un quinto de cuantos hubieran necesitado la vacuna. Grandes ciudades y puertos fueron los lugares más beneficiados por la campaña y, en ellos, las capas más esclarecidas, naturalmente. La aplicación de la vacuna entre los campesinos y otros estratos populares, aunque gratis, resultó difícil, por el recelo con que se la acogía. Más que las vidas que la inoculación haya podido salvar, el mayor legado del periplo de Balmis quizá sea la difusión del conocimiento entre el público y los profesionales, paso para una lenta pero continua propagación.[25]

24. Rosemary D. F. Bromley, «Urban-rural demographic contrasts in Highland Ecuador: town recession in a period of castastrophe, 1778-1841», en *Journal of Historical Geography*, 5 (1979), pp. 292-293.

25. G. Díaz de Yraola, «La vuelta al mundo de la expedición de la vacuna», en *Anuario de Estudios Americanos*, 4 (1947), pp. 105-162. Véase también M. M. Smith, «The "Real expedición marítima de la vacuna" in New Spain and Guatemala», en *Transactions of the American Philosophical Society*, 64 (1974), pp. 1-74.

La muerte dominaba, pero la vida empezaba a levantar cabeza. Pasada cada crisis, los matrimonios y las concepciones proliferaban como tratando de recuperar el tiempo perdido o de colmar el déficit ocasionado. En términos generales, los años favorables compensaban los años catastróficos, sobrepasando, en los primeros, los nacimientos a las muertes. A pesar de que no se rebajaron los altos índices de mortalidad infantil, también padecidos por otros grupos de edad, la población aumentó. En Zacatelco, por ejemplo, la tasa de natalidad excedía los 50 por 1.000 nacimientos, mientras que la de mortalidad se situaba cerca de los 40 por 1.000. El crecimiento vegetativo superaba, por consiguiente, el 1 por 100 anual. Los datos dispersos de que disponemos sugieren una serie de explicaciones de este fenómeno. Hay indicios aquí y allá de que las mujeres indígenas contraían matrimonio más jóvenes, aumentando así el período de posibilidad de la concepción. Las oaxaqueñas se casaron, por término medio, a la temprana edad de 15 a 16 años en el siglo XVIII, meses antes apenas que las indígenas de León. Menor cantidad de mujeres permanecían asimismo solteras. Las familias también solían tener más descendencia, de modo que cada generación se repetía fácilmente en la siguiente o era superada ligeramente por la nueva. Las muestras disponibles prueban que la fecundidad variaba en un mismo lugar de acuerdo con la pertenencia a un determinado grupo social o étnico. En general, las mujeres de ascendencia europea tenían más hijos que las indígenas, y éstas, más que las de origen africano. Los centros urbanos, donde el estrato europeo solía ser más numeroso, también lucían un promedio de hijos por familia más elevado. Al contrario de lo que sucede en las sociedades industriales contemporáneas, las capas sociales inferiores no tenían una prole más abundante que las altas. Los grandes propietarios rurales de Buenos Aires, por ejemplo, tenían doble número de hijos vivos que sus jornaleros o que su servicio doméstico. Más prolíficas, las criollas urbanas no por eso se casaban más o antes.

El matrimonio es escasamente significativo de las tasas de fecundidad de la era colonial. Parte considerable de la procreación se gestó fuera de uniones canónicas. Los libros de la parroquia de San Sebastián de la ciudad de Lima, arrojan a fines del siglo XVI un 40 por 100 de bautismos de niños ilegítimos, proporción que en la centuria siguiente variaría entre 25 y 40 por 100.[26] En el puerto de Valparaíso, el índice de ilegitimidad osciló alrededor del mismo 40 por 100 en el curso del siglo XVIII.[27] En el área minera de Charcas, en el México septentrional, se elevó al 29 por 100 entre 1690 y 1729.[28] En medios rurales, menos móviles y preponderantemente indígenas, descendía hasta el 6 por 100, por ejemplo en el pueblo de Acatzingo, ya mencionado. Las criaturas procedían de progenitores conocidos ambos, o de padre innominado, o eran expósitos abandonados por su madre, que así guardaba el anonimato. Las dos primeras categorías fueron, naturalmente, las más frecuentes.

Las parejas de blancos y de indios concibieron menos hijos extramatrimoniales

26. Claude Mazet, «Population et société à Lima aux XVI.ᵉ et XVII.ᵉ siècles», en *Cahiers des Amériques Latines,* 13-14 (1976), pp. 53-100.
27. René Salinas Meza, «Caracteres generales de la evolución demográfica de un centro urbano chileno: Valparaíso, 1685-1830», en *Historia,* 10 (1971), pp. 177-204.
28. Marcelo Carmagnani, «Demografía y sociedad. La estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600-1720», en *HM,* 21 (1972), pp. 419-459.

que las parejas mixtas. En Pelarco, parroquia rural de Chile, el 63 por 100 de los niños bautizados como mestizos entre 1786 y 1796 eran ilegítimos y sólo el 37 por 100 había sido procreado dentro de matrimonios regulares. Entre los mulatos, el 48 por 100 era espurio. Este porcentaje descendía al 39 por 100 entre los indios y al 20 por 100 entre los blancos.[29] La ilegitimidad, ciertamente no exclusiva de las castas de mezcla, recogió, sin embargo, una fracción importante del fruto de las crecientes uniones interraciales. A pesar de las barreras legales o del prejuicio, las uniones consensuales fueron comunes a lo largo del siglo XVIII. El mestizo constituye el sector que, al parecer, creció más rápido. Un trasvase permanente venía a engrosar sus filas desde otros grupos étnicos. Sólo inferior socialmente al blanco, como éste gozaba asimismo de una fecundidad más elevada que la de los indios, negros o mulatos.

En el siglo XVIII, las tendencias demográficas de la población indígena no fueron determinantes del tamaño de la población de Hispanoamérica, como sí había ocurrido en los dos siglos precedentes. Sin embargo, no deja de ser significativo que las áreas de mayor implantación aborigen —centro de México (desde las primeras décadas del siglo XVII) y los Andes centrales (desde las primeras décadas del siglo XVIII)— comenzasen a recuperarse desde el punto más bajo del bache demográfico, a pesar de que la tendencia general fuera lenta e interrumpida con frecuencia por brotes epidémicos. Las liquidaciones de medio real que los indios pagaban anualmente para la construcción de las catedrales, han permitido a José Miranda calcular la progresión de la población tributaria en tres obispados de Nueva España. Entre mediados y fines del siglo XVII, aumentó un 32 por 100 en México, un 53 por 100 en Michoacán y sólo un 19 por 100 en Puebla.[30] Las investigaciones de Charles Gibson sobre los aztecas del valle de México y las de Cook y Borah sobre la Mixteca alta arrojan proporciones superiores en un lapso, cierto es, también más extendido, ya que su trabajo abarca hasta mediados del siglo XVIII.[31] Como en el caso de los indios encomendados de Yucatán, su número casi se triplicó entre 1688 y 1785.[32] Su incremento fue bastante notable, del orden del 1,1 por 100 acumulativo anual. Se ha estimado, por otra parte, que la población aborigen se multiplicó en México del orden de un 44 por 100 a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, más en la periferia de México que en la zona central.[33] Cuando más entrado el siglo XVIII, la intensidad del crecimiento demográfico aumenta. No siempre, sin embargo, ocurrió así: de hecho, las parroquias rurales de la zona de Puebla, ya men-

29. H. Aranguiz Donoso, «Notas para el estudio de una parroquia rural del siglo XVIII: Pelarco, 1786-1796», en *Anales de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación* (1969), pp. 37-42.

30. José Miranda, «La población indígena de México en el siglo XVII», en *HM*, 12 (1963), pp. 182-189.

31. Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish Rule. A history of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810,* Stanford, 1964 (hay traducción castellana: *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* Siglo XXI, México, D.F., 1967); Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *The population of the Mixteca Alta, 1520-1960,* Berkeley, 1968 (hay traducción castellana: *La población de la Mixteca Alta, 1520-1960,* México, 1968).

32. Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, *Essay in population history: Mexico and the Caribbean,* 2 vols., Berkeley, 1974 (hay traducción castellana: *Ensayo sobre historia de la población: México y el Caribe,* 3 vols., Siglo XXI, México, D.F., 1971-1979).

33. Delfina E. López Sarrelangue, «Población indígena de Nueva España en el siglo XVIII», en *HM*, 12 (1963), pp. 516-530.

cionadas, desaceleraron el ritmo a fines de siglo. Evidencias parciales y contradictorias sugieren que también en la zona central de los Andes se produjo una recuperación demográfica, aunque moderada a lo sumo.

La progresión lenta del mundo rural indígena contrasta con otras vivaces observadas en las costas, principalmente de la vertiente atlántica del continente, consecuencia de la presión demográfica del interior y la expansión de la demanda europea de productos agrícolas. Las pampas del Río de la Plata se poblaron de gauchos, en tanto que los puertos gozaban de un formidable auge económico y demográfico. Los llanos del Orinoco vieron multiplicarse el ganado, tras el cual acudían los llaneros. También el litoral septentrional de América del Sur progresaba y, al igual que él, las islas del Caribe —Cuba, La Española y Puerto Rico—. La frontera septentrional de Nueva España avanzó profundamente hacia el norte, habilitando espacios para la colonización.

La presión demográfica existió aun en zonas al margen de la demanda europea, o vinculadas a ella tan sólo indirectamente. En el aislado occidente de Nueva Granada, los excedentes humanos del norte antioqueño se volcaron hacia los valles del sur. J. J. Parsons ha descrito cómo los colonos ocuparon las tierras baldías en las laderas templadas y las pusieron en cultivo.[34] En 1764, la colonización espontánea penetró en Caldas. En 1789, una real cédula encomendó a jueces-pobladores la fundación de colonias agrícolas y la instalación de inmigrantes. Matrimonios tempranos y familias numerosas generaron un crecimiento que los campos antioqueños fueron incapaces de retener. Más al sur, el litoral de Guayaquil experimentó un avance notable cara a la sierra de Quito, respondiendo a la creciente demanda de Lima y de México por el tabaco y el cacao ecuatorianos.[35] Chile constituye un tercer ejemplo de rápido desarrollo. Su población creció más a instancias de los requerimientos de la vecina Lima que de los de la distante Europa. La población del obispado de Santiago se duplicó en medio siglo a partir de 1760.[36]

En esta fase de expansión demográfica, se desplazaron considerables masas humanas, tanto a largas como a cortas distancias. Los indios, forzados a congregarse en pueblos a fines del siglo XVI, optaron de nuevo por dispersarse. Esta disgregación en Yucatán ha sido atribuida a una antigua propensión de los indios en favor del asentamiento disperso.[37] En la sierra del Perú, el abandono de los núcleos establecidos en tiempos del virrey Toledo tuvo motivos menos consuetudinarios. Los indios en verdad procuraban eludir, lejos del alcance de los recaudadores de tasas o de los capitanes de *mita*, las obligaciones impuestas. Como ya se ha dicho, reaparecían luego en tierras «extrañas» con título de «forasteros», exentos ya de esas obligaciones. A mediados del siglo XVIII, el 57 por 100 de los indios del obispado de Chuquisaca y de La Paz eran inmigrantes o descendientes de ellos, según la razón formada por el contador de retasas Orellana y recogida en la memoria de gobierno

34. James J. Parsons, *Antioqueño colonization in Western Colombia,* 2.ª ed., Berkeley, 1968.

35. Michael T. Hamerly, *Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil, 1763-1842,* Guayaquil, 1973.

36. Marcello Carmagnani, «Colonial Latin American demography: growth of Chilean Population, 1700-1830», en *Journal of Social History,* 1 (1967), pp. 179-191.

37. Nancy M. Farriss, *Maya Society under Colonial rule. The collective enterprise of survival,* Princeton, 1984, pp. 206-218.

del virrey conde de Superunda. En Cuzco, lo era el 37 por 100, en Trujillo el 30 por 100, en Lima el 23 por 100, y en Arequipa y en Huamanga el 18 por 100.[38] Los forasteros acudieron a los valles más fértiles, pero también se instalaron en el altiplano, pobre de recursos. A emigrar incitaba, más que las apetencias ambiciosas, la insatisfacción con las condiciones de vida en las comunidades. El forastero pobló, como peón, las haciendas de españoles, pero también reanudó la dispersión por el campo.

En el siglo XVIII, la corona ya no insistió en que se congregara a los indios, salvo en las fronteras, donde una amplia ofensiva misionera secundada por el Estado logró instalar, de California a la Patagonia, cientos de doctrinas o reducciones en territorios insumisos. En un vuelco de su política, preconizó el reparto de tierras entre los naturales a título personal, lo cual, naturalmente, favorecería la dispersión. Expulsados los jesuitas, el estricto orden que habían impuesto en sus misiones se resquebrajó al pasar a tutela de la administración civil o de otras órdenes religiosas. El desbande fue particularmente inmenso en Paraguay, donde los naturales volvieron a la selva o marcharon río abajo a ganar su sustento en las estancias del litoral del Río de la Plata. En 1772, un lustro después del extrañamiento de los jesuitas, el visitador Larrazábal halló todavía 80.352 indígenas en 30 antiguos poblados de misión, pero en 1797 sólo quedaban allí 54.388. Los que faltaban no habían muerto, sino que el deterioro de sus pueblos los había llevado a otras partes.[39] En México, por otra parte, las migraciones parecen haber obedecido a motivaciones más positivas. El Bajío, antiguo campo de correrías de los nómadas chichimecas, reveló la fertilidad de su suelo y fue ocupado por indios sedentarios procedentes de diversos puntos del centro del país. Su próspera agricultura hizo que la población se multiplicara cuatro veces y media durante la segunda mitad del siglo XVII, y cinco veces durante el siglo XVIII. El auge ganadero atrajo población a las «provincias internas» del norte de la Nueva España, algunas situadas hoy más allá de las actuales fronteras de México.

LA INMIGRACIÓN EN EL SIGLO XVIII

Los aportes migratorios provenientes de Europa siguieron siendo una fuente importante del crecimiento demográfico de finales de la era colonial. Se ha estimado en 53.000 los españoles que emigraron a América en el curso del siglo XVIII. Medio millar por año en término medio parece poco. Desde luego, el número debió de ser inferior a los de los siglos XVI y XVII. Muchos de los recién llegados ocuparon las altas esferas de la burocracia civil, militar o eclesiástica, así como del comercio. Algunos vinieron, sin embargo, en tanto que simples colonos. La corona adoptó una política poblacionista respecto a las Indias, con la que pretendía en parte aliviar la superpoblación de ciertas zonas de España. Fueron numerosos los canarios que cruzaron el Atlántico para establecerse sobre todo en las islas del Caribe y en las costas de la América del Sur septentrional. Gallegos, asturianos y montañeses acudieron a poblar las nuevas plazas o colonias agrícolas. La extracción

38. Nicolás Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, 1978, p. 52.
39. Censo de Larrazábal, Archivo General de la Nación, Buenos Aires, 9, 18.8.5, 18.8.6 y 18.8.7.

geográfica de la mayoría de los emigrantes fue entonces distinta a la del siglo XVI. El foco de expulsión se había desplazado del sur al norte de España, incluyendo numerosos catalanes. Las manufacturas y productos básicos catalanes encontraban en ultramar excelentes oportunidades. Cualquier lista de comerciantes revela la presencia de muchos apellidos de ese origen en los grandes puertos de la América española. La corona española estaba también interesada en ocupar las extensas zonas sobre las cuales disfrutaba de título legal pero en las cuales no había llegado a asentarse, en una área crecientemente conflictiva. Las frustradas colonias de la Patagonia, establecidas en 1779 y 1786 en parajes inhóspitos, perseguían ese objetivo. La inmigración promovida en tiempos del intendente Ramírez por la Junta de Población Blanca tuvo como propósito contrabalancear la entrada masiva de esclavos africanos en Cuba.

La corriente migratoria más voluminosa entonces fue involuntaria y procedía de África. Levantada la prohibición de introduir esclavos que rigió de 1640 a 1651 en los dominios españoles, la corona vaciló entre varias fórmulas comerciales que aseguraran el flujo necesario de mano de obra a la vez que un suculento rendimiento fiscal. De la administración directa pasó a contratos de corta duración con diversos asentistas. A favor del acercamiento entre España y Francia, motivado por el cambio de dinastía en Madrid, la Real Compañía Francesa del Golfo de Guinea obtuvo, en 1701, el privilegio de introducir esclavos en el mercado hispanoamericano. El tratado de Utrecht concedió, en 1713, ese monopolio a Inglaterra. El gobierno británico cedió sus derechos a la Compañía de los Mares del Sur. Ésta, con ayuda de una empresa de la misma nacionalidad que operaba en las costas de África, surtió de esclavos a las Indias españolas, con breves interrupciones debidas a las guerras marítimas, hasta 1750. La compañía tuvo derecho a mantener factores en Campeche, Veracruz, La Habana, Cartagena, Portobelo, Panamá, Caracas y Buenos Aires. Las factorías se convirtieron en vías de penetración del contrabando inglés, negocio más suculento por momentos que la trata.

La incapacidad de los asentistas de la compañía francesa, e incluso de la inglesa, para introducir los cupos convenidos prueba que la administración había sobreestimado la demanda de esclavos. A medida que avanzó el siglo XVIII, ésta se intensificó, pero los ingleses hallaron entonces que tenían que hacer frente a un activo contrabando dirigido por franceses y holandeses desde sus posesiones del Caribe. Philip Curtin estima que entre 1651 y 1760, entraron unos 344.000 africanos en los dominios españoles, pocos más de 3.000 anuales por promedio. De éstos, 144.000 «piezas de Indias» fueron importadas por la Compañía del Mar del Sur.

El agudo incremento de la trata de esclavos durante la segunda mitad del siglo XVIII se debió a la expansión de los cultivos tropicales, sobre todo de azúcar, en el área caribeña. Entre 1761 y 1810, fueron introducidos unos 300.000 africanos en Hispanoamérica, a razón de poco más de 6.000 anuales. Cuba y, en menor grado, Puerto Rico monopolizaron casi por completo la totalidad de los arribos. La inmigración africana modificó la composición étnica de las islas. Según el censo levantado por De la Torre, el 44 por 100 de la población de Cuba era de color en 1774, representando los esclavos un 37 por 100 del total. En 1817, era de color el 57 por 100 de la población y los esclavos constituían el 49 por 100.[40] Para enton-

40. Ramiro Guerra y Sánchez, *Historia de la nación cubana*, La Habana, 1952, vol. I, p. 162.

ces, la sangre negra era ya mayoritaria en la isla. En contraste con Cuba (y más aún con Haití, la parte occidental de La Española) sólo el 3 por 100 de los 100.000 habitantes con que contaba Santo Domingo a principios del siglo XIX eran esclavos, aunque también había un escaso porcentaje de negros libres y de mulatos. El componente africano abundó igualmente en la costa septentrional de América del Sur, no tanto en Barcelona o Cumaná, en el oriente venezolano —donde predominaban los indígenas—, como en los valles y costas centrales o, sobre todo, en el golfo de Maracaibo. El litoral atlántico de Nueva Granada, centrado en Cartagena, contó asimismo con una fuerte proporción de africanos en su población.

Al concluir el período colonial, la población de Hispanoamérica formaba, pues, un rico mosaico étnico. Los indígenas, tronco principal de la estructura demográfica, representaban alrededor del 45 por 100. Aunque la población indígena se había resarcido parcialmente de la larga catástrofe demográfica, no había recuperado todavía el volumen que ostentaba a fines del período precolombino. De algunas zonas había desaparecido por completo o quedaban leves rastros en la sangre de mestizos o zambos. En otras, constituían sólo una fracción, no siempre la más importante, sino una minoría en retroceso a la que poco faltaba para su total asimilación. Allí donde aún prevalecían, aferrándose tenazmente a sus tierras y a sus lenguas —en los valles y montañas del México central, entre el istmo de Tehuantepec y Costa Rica, al sur de Nueva Granada (especialmente en Quito), y a lo largo de los Andes peruanos y el altiplano boliviano— su crecimiento fue generalmente bajo. La prole de los conquistadores y de los inmigrantes subsiguientes seguía siendo minoría. A pesar de haberse multiplicado rápidamente, la población blanca no llegaba a ser la quinta parte de la población total. Los mestizos de uno y otro tipo, y de uno y otro color, superaban escasamente la tercera parte. Los negros tan sólo eran el 4 por 100. En las regiones de población predominantemente indígena, la comunidad hispana, compuesto por españoles y criollos —blancos o mestizos, puesto que no siempre se distinguen las categorías en los censos— quedaba reducida a las grandes ciudades o pueblos y a las grandes fincas. La población hispana predominaba a su vez entre la población diseminada del Río de la Plata y también en el Chile central, en las regiones costeras del sur y centro de Perú, en el valle occidental de Nueva Granada, y en los Andes venezolanos. Fuera de la América del Sur, se hallaban concentraciones de blancos en Costa Rica, en el norte de la Nueva España, donde los americanos autóctonos nunca habían sido numerosos, y también en ciertas zonas de Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico.

Hacia 1800, Hispanoamérica contaba con una población cercana a los 13,5 millones de habitantes, según las valoraciones de los censos de la época, una vez sumados, ajustados y redondeados. Es una valoración aproximada que, además, se queda seguramente corta. No corrige, en efecto, el subregistro por defectos del relevamiento censal o por omisión voluntaria debida a diversas razones —fiscales, militares u otras—. Tampoco contempla los indígenas insumisos, ocupantes de territorios bajo jurisdicción, que no serían incorporados de manera efectiva hasta años después. La propia España tenía por aquella época una población de 10,5 millones.

Nueva España, incluidas las remotas «provincias internas» y las dos Californias, albergaba la mayor proporción. Sus 6 millones representaban el 44 por 100

de la población total de Hispanoamérica; de ellos, cerca de nueve décimas partes se concentraban en el centro y sur del país. En algunos distritos, la población exhibía densidades relativamente elevadas: Guanajuato, por ejemplo, contaba con 36 habitantes por kilómetro cuadrado. Las Antillas y la capitanía general de Venezuela reunían cada una unos 800.000 habitantes, que en total sumaban el 12 por 100 de la población hispanoamericana; la mayoría se concentraba en Cuba y en la región circundante de Caracas. Con 1.110.000 habitantes, Centroamérica —de Chiapas a Panamá— alojaba al 8 por 100, dándose en Guatemala la ocupación humana más intensiva. Los Andes, de la costa neogranadina al vasto altiplano peruano, concentraban 3,5 millones, aproximadamente el 26 por 100 del total: 1.100.000 neogranadinos (sin contar a los panameños), 500.000 quiteños —contando tanto a los serranos como a los costeños—, 1.300.000 peruanos, y 600.000 habitantes del altiplano. Área montañosa principalmente, la población se distribuía en ella por altitud, cobijando valles y costas a la mayoría de la población. La zona austral templada de Chile y del Río de la Plata —incluidos aquí la Banda Oriental (hoy Uruguay) y Paraguay con sus decrépitas misiones—, donde el valle central de Chile era el más densamente poblado, concentraba a 1.300.000 habitantes a uno y otro lado de los Andes: algo más del 10 por 100 del total de la población hispanoamericana.

Capítulo 2

LA POBLACIÓN DEL BRASIL COLONIAL

Sólo recientemente se ha desarrollado entre los estudiosos brasileños un interés por el análisis y reconstrucción de la población de Brasil durante el período colonial, no sólo en cuanto a su volumen a lo largo de los tres siglos, sino también su composición regional y su ritmo y modelos de crecimiento. La demografía histórica comienza a ser reconocida como una nueva disciplina de investigación basada en una metodología rigorosamente científica.[1] Sin embargo, no hay demografía sin datos, y en el caso de Brasil, la información estadística sobre sus 250 primeros años es prácticamente inexistente. Se trata del período denominado «fase preestadística» de los estudios demográficos brasileños.[2] Durante esta época, no se llevó a cabo ningún censo general, ni regional, ni siquiera sectorial. Además, los documentos eclesiásticos (registros bautismales, matrimoniales y de defunciones), difícilmente puede afirmarse que dieran cuenta de la totalidad de la población, incluso en aquellos casos en que los datos no son irregulares. Lo peor, no obstante, es que ni tan sólo éstos han logrado sobrevivir intactos para la posteridad.

Las fuentes de información sobre la población del Brasil empiezan a mejorar a partir de la segunda mitad del siglo XVIII. Como resultante de las políticas mercantilistas del marqués de Pombal, se empezaron a realizar los primeros censos directos sobre los habitantes de los pueblos y ciudades de la colonia, así como de las zonas adyacentes, los municipios. Estos censos presentan ocasionalmente listados de nombres, pero normalmente proporcionan datos sobre características generales de la población junto con numerosas y variables referencias al sexo, edad, estatus marital, color, profesión, estatus social, etc. Además, la cobertura de la población se hace cada vez más extensa y detallada, mientras que la organización de los datos y elaboración de tablas estadísticas sigue criterios más científicos.

Desgraciadamente, no todas las capitanías de Brasil elaboraban un censo anual de sus habitantes como se estipulaba en las leyes de Portugal desde 1765. Peor aún,

1. Véase, por ejemplo, la introducción al desarrollo de la demografía histórica en M. L. Marcílio, ed., *Demografia histórica*, São Paulo, 1977 (edición francesa, París, 1979).

2. Véase M. L. Marcílio y L. Lisanti, «Problèmes de l'histoire quantitative du Brésil: métrologie et démographie», en Centre National de la Recherche Scientifique, *L'histoire quantitative du Brésil de 1800 à 1930,* París, 1973, pp. 29-58.

gran parte de las listas nominales y de las tablas generales de habitantes se han perdido. Los datos censales coloniales que nos quedan están diseminados en diversos archivos nacionales, regionales, locales, en archivos portugueses o recogidos en colecciones eclesiásticas o privadas. Esta dispersión dificulta extraordinariamente la labor de localización, acceso y organización de la documentación.

Por su parte, la Iglesia no comenzó a prestar una cierta atención a su documentación hasta finales del siglo XVIII. En esta época, el número de diócesis y parroquias había aumentado considerablemente. Las directrices quedaron establecidas en las Primeras Constituciones del Arzobispado de Bahía (1707), elaboradas en ocasión del primer sínodo brasileño, las cuales contribuyeron en gran medida a la mejora de la organización y conservación de los documentos parroquiales. Por otra parte, también se prestó una mayor atención a la preservación de los registros parroquiales, que, a partir de las últimas décadas del siglo XVIII, se organizaron de forma más eficaz y sistemática. Desde entonces en adelante, el investigador dispone de series más continuas y homogéneas de documentos, así como de registros de bautismos, matrimonios y defunciones más extensos, referentes tanto a la población libre como a la esclava. En consecuencia, la década de 1760 inaugura la llamada «fase protoestadística» de los estudios demográficos brasileños. La «fase estadística» se inicia con el primer censo nacional de Brasil realizado en 1872, y con la formación del registro civil de nacimientos, matrimonios y defunciones en 1890.

El declive de la población indígena

¿Con qué volumen de población aborigen americana contaba Brasil en el momento del primer contacto con los europeos en 1500? Resulta difícil, en realidad imposible, responder con un mínimo de precisión y aventurar cualquier valoración sería caer necesariamente en el error.

La información imprescindible para fundamentar cualquier cálculo se limita casi exclusivamente a uno o dos informes dispersos y fragmentarios elaborados por misioneros o funcionarios coloniales y que, además, sólo se refieren a las últimas décadas del siglo XVI. No se efectuó ningún recuento de la población indígena ni a nivel local ni regional. Tampoco se elaboró lista alguna de los indios susceptibles de ser sometidos a tributación, ni de los indios de misión. Por otra parte, tampoco los restos arqueológicos son menos fragmentarios, ya que la población en cuestión se había adentrado escasamente en la revolución neolítica. Por esta razón, ni siquiera las más modernas técnicas arqueológicas pueden contribuir a clarificar nuestra idea de la paleodemografía brasileña.

Hasta muy recientemente, se ha creído que la población indígena de Brasil no superó el millón de habitantes con anterioridad al descubrimiento.[3] Hoy en día se aceptan cifras mucho mayores. Los cálculos más exhaustivos han sido realizados por John Hemming, quien propone un total de 2.431.000 aborígenes en Brasil en

3. A. Rosenblat, *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad,* Buenos Aires, 1945, p. 92.

1500.[4] Es mucho más cuanto conocemos acerca del proceso de destrucción irreversible y sistemático a que fue sometida la población aborigen.

Todo el litoral brasileño estaba habitado en el momento de los descubrimientos por cierto número de tribus dispersas, pertenecientes la mayoría a la familia de los tupí-guaraní. «Todos los pueblos de esta costa —dice el padre Anchieta— y también los que se extienden 200 leguas tierra adentro, hablan la misma lengua.»[5] Los tupí se encontraban, por aquel entonces, en las etapas iniciales de la revolución agrícola, con plantaciones de mandioca, maíz, frijoles, cacahuetes, etc. No criaban animales, sino que vivían de la caza, la pesca, la recolección y de las cosechas que cultivaban. Sin embargo, eran seminómadas y su tecnología no era mucho más avanzada que la de otras tribus del interior, englobados entre los grupos numerosos y heterogéneos o, como decía Anchieta, «bárbaros que hablan una infinidad de lenguas diferentes».

Los indígenas costeños experimentaron las primeras mortandades devastadoras a raíz del contacto inicial con los colonizadores europeos. El impacto del contacto provocó un verdadero holocausto, llegando a eliminar a tribus enteras. Entre los principales factores hay que considerar las guerras de exterminio y esclavización emprendidas por los colonizadores contra los indios. Un caso característico es la operación conjunta contra los tupinambá de las zonas costeras de alrededor de Río de Janeiro y Bahía, y que se prolongaron desde 1564 hasta 1568. Contando con la información suministrada por los jesuitas Nóbrega y Anchieta, y con la participación de ciertos indígenas ya pacificados o enemigos de los tupinambá, se organizó una campaña militar de magnitudes formidables que procedió a su exterminio. Algunos indios que consiguieron escapar se refugiaron en la zona de Cabo Frío, desde donde no cesaron de hostigar a los colonizadores. En 1574, no obstante, tras una serie de violentas y brutales campañas, se los había aniquilado casi por completo. Los supervivientes, unos 3.000, fueron reducidos en los poblados donde los jesuitas les sometieron a un intensivo proceso de aculturación. Un puñado de supervivientes consiguió escapar, adentrándose hacia el interior, en la zona del río São Francisco, o hacia el sur, donde perseveraron en su resistencia a los blancos.

En el litoral de Bahía, los belicosos tupinambá intentaron igualmente conservar el dominio del vasto territorio que consideraban propio, y que se extendía desde el río São Francisco al norte, hasta Ilhéus al sur. Sin embargo, el tercer gobernador general del Brasil, Mem de Sá (1557-1572), emprendió una serie de campañas encaminadas a exterminar o esclavizar a los indios rebeldes. En la zona de Salvador, la capital de la colonia, destruyó más de 300 poblados tupinambá. Algunos indios fueron esclavizados, la inmensa mayoría fue pasada por la espada, y el resto consiguió escabullirse hacia el interior. Los poblados que quedaron en pie debieron seguir aguantando constantes ataques, dentro de una campaña de violencia y des-

4. John Hemming, *Red Gold. The conquest of the Brazilian Indians,* Londres, 1978, apéndice, pp. 487-501. Compárese con la estimación de 2,5-3 millones en J. H. Steward y L. C. Faron, *Native peoples of South America,* Nueva York, 1959, p. 52. Cifras aún mayores se proponen para la cuenca amazónica y la gran Amazonia (5 y 6,8 millones, respectivamente), en William M. Denevan, «The aboriginal population of Amazonia», en Denevan, ed., *The native population of the Americas in 1492,* Madison, 1976, pp. 205-234.

5. Fray José de Anchieta, *Informações do Brasil e de suas Capitanias* [1584], São Paulo, 1964, p. 12.

trucción. En 1596, una nueva campaña contra los tupinambá que aún resistían en la zona costera, y en la cual colaboraron colonizadores y jesuitas, practicamente consiguió liquidarlos sirviéndose de la matanza, la esclavitud y el confinamiento en poblados de misión.

El mismo proceso se repitió más al norte, en la zona costera de Pernambuco, donde la aniquilación o esclavitud de los indios hostiles caeté era de una importancia vital para la expansión de las plantaciones de caña de azúcar. Se sucedieron varias expediciones militares que, con la ayuda de tribus pacificadas o enemigas, eliminaron prácticamente a los caeté. Otras tribus sólo consiguieron sobrevivir gracias al apoyo brindado a los colonizadores, como en el caso de los potiguar de la región costera de Pernambuco y Paraíba, y de los tobajaras, kiriri, pau-caram y otros en la zona interior del noreste.

Aparte de la guerra, la importación de nuevas enfermedades, muchas de ellas de tipo epidémico, constituyó un factor importante en el rápido derrumbe de la población indígena. Ésta, que hasta entonces había vivido aislada en su mundo, sufrió grandes pérdidas a consecuencia de su contacto con enfermedades como el sarampión, la viruela, la tuberculosis, el tétanos, la lepra, las fiebres de todo tipo y las infecciones intestinales y pulmonares que los europeos llevaron consigo.[6] Se ha estimado, por ejemplo, que tan sólo en las *aldeias* de Bahía perecieron unos 30.000 aborígenes a raíz de la epidemia de viruela de 1562-1565.[7] La epidemia asoló por entero la franja costera y penetró hacia el interior, donde llegó a afectar a los aborígenes del Paraguay. Esta primera epidemia de proporciones realmente catastróficas, produjo un desequilibrio entre los supervivientes y sus rudimentarios medios de subsistencia y organización social, cuyo resultado fue la tremenda hambruna de 1564, que contribuyó a debilitar aún más a la población indígena.

Sin contar una serie de epidemias esporádicas de alcance regional, se ha documentado un segundo brote en 1597, que se cebó en los aborígenes a lo largo de la franja costera, pero singularmente en las capitanías del noreste, donde incluso llegó a retrasar la colonización blanca de Rio Grande do Norte. Se ha calculado que, ya en 1570, la población indígena brasileña había descendido a 800.000; en otras palabras, a poco más del tercio de su volumen original.

Durante el siglo XVII, el proceso de declive demográfico de la población aborigen empezó a mitigarse, a medida que los indios que sobrevivieron al impacto de la conquista, la violencia y las epidemias consiguieron sobreponerse a sus secuelas y adquirieron una mayor resistencia y capacidad para adaptarse a su nueva situación. La población o bien fue parcialmente asimilada en el sistema colonial gracias a un mestizaje generalizado, o bien fue sometida a su yugo mediante la esclavitud o el confinamiento en poblados de misión. La inmensa mayoría, sin embargo, fue

6. Para una información más completa de los devastadores efectos producidos por las epidemias y enfermedades transmitidas por los europeos a la población indígena véase C. A. Moreira, «O processo de interação ecológica e biótica entre os primeiros núcleos coloniais e os Tupinambá do Rio, Bahia e São Vicente, analisando com base da documentação fornecida por Anchieta, Nóbrega, Lery, Gabriel Soares de Souza e Hans Staden», Museo do Indio, Río de Janeiro, 1956, mimeografiado. También Darcy Ribeiro, «Convívio e contaminação», en *Sociologia,* 18, 1 (marzo de 1956), pp. 3-50.

7. Hemming, *Red Gold,* p. 144.

expulsada de las zonas apropiadas para la colonización y relegadas hacia el interior, donde, por lo general, perseveraban en su resistencia lo mejor que podían.

Simultáneamente, a lo largo del siglo XVII, la necesidad de mano de obra para las plantaciones costeras animó a los colonos a organizar diversas incursiones en el interior con el único propósito de obtener esclavos indígenas. Dichas expediciones se organizaron en las zonas más periféricas de la colonia. Los *bandeiras* salieron de São Paulo en el sur, mientras que los *resgates* exploraron el sistema fluvial del Amazonas en busca de indígenas. Los *bandeirantes*, descendientes por lo general de mezcla de sangre india y europea, exterminaron sistemáticamente durante más de un siglo a tribus enteras de un vasto territorio. Sus expediciones practicamente limpiaron de indios toda la zona comprendida entre el río São Francisco y el valle del Paraguay-Paraná en el oeste, llegando incluso, en el sur, a alcanzar a las tribus y las misiones del Río de la Plata. Mexía de Ovando llegó a afirmar, sin duda exagerando considerablemente, que en 1639 solamente las expediciones de paulistas capturaron más de 200.000 indígenas en las misiones de la zona del río Paraguay-Paraná, y que éstos fueron vendidos a los productores de azúcar de Río de Janeiro, Espírito Santo, Bahía y Pernambuco. Funes, menos inclinado a la fantasía, nos informa de que, entre 1628 y 1630, los bandeirantes vendieron unos 60.000 indígenas en Río de Janeiro, provenientes en su mayoría de las razzias realizadas en las misiones jesuitas de Paraguay.[8]

En el norte, en Maranhão, los resgates o expediciones de caza de esclavos contra los indios del interior, se unieron al impacto de las epidemias, el proceso de destribalización y las campañas de pacificación dirigidas contra los indios de la costa, resultando todo ello en desastrosos efectos sobre la población aborigen. Una carta del obispo de Lisboa al rey de Portugal en 1617 afirmaba que

> en todo el distrito de la ciudad de Maranhão, no queda ni un solo poblado indio. A menos de cien leguas de Pará no hay ni un solo indio que no haya sido pacificado o domesticado por los portugueses, a los que temen más de lo que un esclavo teme a su amo. En el distrito de Ceará, hubo 60 poblados en un radio de 60 leguas. Hoy no queda ni uno, pues todos ellos han desaparecido a consecuencia de las actividades de los cazadores de esclavos ... En Pará, y a lo largo de sus grandes ríos, había tantos indios y tantos poblados que era maravilla de los visitantes. Ahora son pocos los que han quedado ilesos. El resto ha perecido por las injusticias a las que les han sometido los cazadores de esclavos ... [9]

El jesuita Antonio Vieira reiteró de modo similar en repetidas ocasiones acusaciones igualmente severas. En 1652, por ejemplo, escribió que «toda la región de Maranhão ha sido arrasada, despoblada y reducida a uno o dos poblados, y gran cantidad de gente ha sido eliminada, o mejor dicho, la hemos eliminado en espacio de 30 años».[10] El propio Vieira calculaba que los primeros 40 años del siglo XVII, más de 2 millones de indios fueron exterminados y más de 500 poblados fueron

8. Mexía de Ovando, «Libro o memorial práctico del Nuevo Mundo» [1639], en Rosenblat, *La población Indígena,* pp. 163-164.

9. Archivo Histórico Ultramarino (Lisboa) [AHU], Maranhão, caja 2, MSS.

10. Antonio Vieira, «Informação sobre as coisas do Maranhão», en *Obras várias,* Lisboa, 1856, p. 213.

destruidos en el litoral de Maranhão y sus alrededores.[11] Si bien indudablemente las cifras eran exageradas, las proporciones que alcanzó la destrucción de los indios no lo era.

Durante la ocupación holandesa de las capitanías azucareras, los indios vieron en los nuevos colonizadores a sus genuinos libertadores. Los holandeses prohibieron inmediatamente la esclavización de los indígenas y se dictaron normativas y regulaciones con objeto de mejorar las condiciones de trabajo. Cuando los holandeses conquistaron las provincias del noreste, se sorprendieron de las condiciones en las que vivían los indios, y del descenso de la población. Según los informes de los holandeses, en una franja de 500 km a lo largo de la costa brasileña entre Ceará y el río São Francisco, la población nativa había decaído de varios cientos de miles a menos de 9.000.[12] Cuando partieron los holandeses en 1654, los portugueses reanudaron de inmediato sus campañas de caza de indios, y prosiguieron su política de esclavización y destrucción de los aborígenes.

Los factores que contribuyeron de manera más decisiva al derrumbe demográfico debieron ser las epidemias locales periódicas, especialmente el sarampión y las viruelas. La más persistente fue la epidemia de 1685-1692 que desoló todo el litoral desde Pernambuco hasta Paranaguá. Dado el incipiente estado en que se encuentra la investigación en este terreno, no está a nuestro alcance conocer a la luz de las valoraciones actuales las bajas sufridas por los indios brasileños como resultado de las epidemias producidas durante el período colonial. Todo cuanto podemos hacer por ahora es señalar su incidencia, su extensión geográfica y cronología.[13]

Durante los últimos 100 años del período colonial, los indígenas supervivientes siguieron siendo expulsados de sus tierras, esclavizados, diezmados en guerras o a raíz de enfermedades infecciosas, o bien asimilados al sistema colonial mediante el mestizaje o las misiones. A finales del siglo XVII, la Amazonia fue repartida entre las órdenes misioneras —jesuitas, mercedarios, capuchinos, carmelitas y, en 1700, franciscanos—. Los jesuitas en particular mantuvieron una política de destribalización mediante el confinamiento de los indígenas en grandes contingentes en poblados aislados (aldeias), donde fueron, en última instancia, aculturados, homogeneizados, privados de su identidad cultural.[14] Es preciso señalar, no obstante, que los jesuitas intentaron al menos proteger a los nativos de las acciones mucho más brutales y devastadoras de los colonizadores portugueses.

Con la expulsión de los jesuitas del Brasil en 1759, coincidiendo con la promoción de la nueva política de Pombal destinada a estimular el crecimiento de la población mediante el mestizaje, la población indígena se adentró en un nuevo período de declive y absorción. Los colonizadores fueron animados a no ahorrar esfuerzos en aplicar la política de la corona para la destribalización de los indios y para su integración en la vida colonial. El matrimonio mixto entre europeos e indígenas

11. Vieira, *Sermão e carta*, Oporto, 1941, pp. 101 y 118.

12. Hemming, *Red Gold*, p. 286.

13. Un estudio cronológico de las epidemias que afectaron a São Paulo durante el siglo XVII ha sido llevado a término por S. Buarque de Holanda, «Movimentos de população em São Paulo no Século XVII», en *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 1 (1966), pp. 51-111.

14. C. A. Moreira, «Indios de Amazônia. O século do extermínio, 1750-1850», Museo del Indio, Río de Janeiro, mimeografiado, sin fecha.

fue legalizado. Todos los poblados de los jesuitas fueron suprimidos. En la región de las Siete Misiones, al este del río Uruguay (en lo que ahora es Rio Grande do Sul), la abundante población indígena que se había concentrado allí «virtualmente se desvaneció de la noche a la mañana. La gran mayoría de los indios rechazó los aspectos de la civilización que habían adquirido y retornaron a la selva. En 1801, la población de la zona había descendido a menos de 20.000 y, hacia 1814, había descendido de tal modo que su número apenas rebasaba los 8.000».[15]

También siguieron existiendo epidemias de proporciones catastróficas que causaron estragos entre los indios indefensos. Según Hoornaert, por lo menos diez epidemias de viruela y sarampión asolaron por completo el estado de Maranhão entre 1724 y 1776. Una de las más importantes devastó la ciudad de Pará en 1724, causando más de 15.000 víctimas.[16] Poco antes, una epidemia de viruela particularmente severa había arrasado el litoral de São Paulo, alcanzando los asentamientos insulares en 1702. La enfermedad había sido introducida por los barcos de esclavos procedentes de África. Buarque de Holanda menciona brotes de viruela en São Paulo en 1720, 1724, 1726, 1730, 1737, 1744, 1746, y 1749.[17] Una epidemia de sarampión en 1749-1750 devastó las tribus de la Amazonia, exterminando una cifra estimada en 30.000 indios.[18]

Cuando se emprendió la elaboración del censo general de 1798, solamente 252.000 indios «pacificados» fueron registrados en todo Brasil, cifra que representaba tan sólo el 7,8 por 100 de la población total. Cuando todos los indios, incluso los aún no sometidos, se incluyeron en el recuento de 1819, la población nativa se estimó en unas 800.000 personas, un tercio de lo que había representado en 1500, y el 18,2 por 100 de la población total de Brasil.[19]

El crecimiento de la población colonial blanca

La cantidad de europeos que, a lo largo de la época colonial, se asentaron en Brasil fue relativamente pequeña. Los inmigrantes blancos normalmente se integraron en el seno de una de las siguientes categorías: colonos portugueses (la inmensa mayoría); «cristianos nuevos» procedentes de diversas naciones de donde huían de las persecuciones del Viejo Mundo; franceses, españoles, holandeses, italianos e ingleses procedentes de incursiones; supervivientes de intentos fallidos de conquista y asentamiento, por parte de los franceses, en Guanabara y norte de Brasil; y los holandeses en la zona costera entre el Amazonas y Bahía.

En el siglo XVI, la inmigración existente limitó su asentamiento a tres zonas y bases de penetración: la costa de Pernambuco, Bahía y el Recôncavo, su zona circundante, y la costa de São Vicente. En estas tres zonas de asentamiento inicial,

15. Nicolau Dreys, *Notícia descritiva de Provincia do Rio Grande de São Pedro do Sul (1839)*, Porto Alegre, 1961, pp. 155-156.

16. E. Hoornaert (ed.), *Historia da Igreja no Brasil*, 2.ª edición, Petrópolis, 1979, p. 405.

17. Buarque de Holanda, «Movimentos», p. 77.

18. P. M. Ashburn, *The ranks of death. A medical history of the conquest of America*, Nueva York, 1947, p. 91.

19. Para un examen más detallado de los indios en el Brasil colonial, véase Hemming, *HALC*, IV, capítulo 7.

las plantaciones de caña y los ingenios azucareros contribuyeron a atraer a los colonos europeos. De ahí que el modelo de asentamiento se viera influido considerablemente por una economía colonial de carácter fundamentalmente agrícola. Por consiguiente, se centró en las haciendas agrícolas más que en las aglomeraciones urbanas.

Generalmente, se acepta que en 1549, cuando el primer gobernador general llegó a Brasil, no había más de 3.000 o 4.000 colonos europeos en toda la colonia. Según dos estimaciones contemporáneas, el número de habitantes de origen europeo había ascendido a 20.000 hacia 1570 (más del 60 por 100 del total en Bahía y Pernambuco), y aproximadamente a 30.000 hacia 1580 (más del 80 por 100 en Bahía y Pernambuco).[20] Si estas cifras son válidas, el número de blancos en Brasil se habría decuplicado en apenas 50 años.

Si se aceptan las valoraciones anteriores, hacia 1600 los blancos representarían alrededor de la tercera parte de la población total que ocupaba las áreas colonizadas de Brasil, estimada en 100.000 habitantes (sin contar el contingente de indios insumisos).[21] En 1587, la capital, Salvador da Bahía, junto con el área circundante, habría tenido una población de unos 2.000 europeos, más 4.000 negros y 6.000 indios. El área urbana propiamente dicha no debió de albergar a más del 10 por 100 del total, encontrándose el resto disperso entre las haciendas azucareras y las pequeñas plantaciones de la región. Nos consta que los llamados cristianos nuevos representaban una proporción significativa entre los pobladores blancos. Los cristianos nuevos ascendían a unos 5.000, como mínimo, en Pernambuco, donde ya había dos sinagogas en el siglo XVI.[22]

Durante la dominación española (1580-1640), no se controló demasiado la emigración europea a Brasil, accesible a cualquier individuo, sin importar su nacionalidad siempre que profesara la fe católica. En estas condiciones, fueron muchos los españoles que se introdujeron en la colonia, escogiendo para su asentamiento preferentemente las zonas periféricas del sur, como Santa Catarina, Paraná y São Paulo. También se acrecentó el número de cristianos nuevos (no sólo de origen portugués) que pasaron a engrosar el sector de población blanca. En la ciudad de Salvador tan sólo, el número de cristianos nuevos, identificables como tales, debió de representar entre el 10 y el 20 por 100 de la población blanca durante el período 1635-1645.[23] Figuraban como mercaderes, comerciantes, propietarios de plantaciones, funcionarios y artesanos. Hubo, en los últimos años de dominación española, una cierta aportación de europeos de origen no ibérico, principalmente holandeses e ingleses, muchos de los cuales permanecieron en Brasil incluso después de la expulsión de los holandeses de las costas de Pernambuco en 1654. Tras la restauración del dominio portugués en 1640, una vez más la emigración europea a Brasil quedó limitada exclusivamente a los portugueses.

20. Véase Johnson, *HALC*, I, capítulo 8, cuadro 1.

21. Véase M. L. Marcílio, «Evolution historique de la population brasilienne jusqu'en 1872», en CIDRED, *La population du Brésil*, París, 1974, p. 10. Las mejores estimaciones de la población total del Brasil en 1550, 1600 y 1660, provienen de una gran variedad de fuentes, y pueden encontrarse en Félix Contreiras Rodrigues, *Traços de economia social e política do Brasil colonial*, Río de Janeiro, 1935.

22. Castro Barreto, *Povoamento e população*, Río de Janeiro, 1951, p. 55.

23. A. Novinsky, *Cristãos novos na Bahia*, São Paulo, 1972, p. 67. Véase también Schwartz, *HALC*, III, capítulo 6.

Desde principios del siglo XVII, la política de la corona estuvo encaminada a promocionar los asentamientos en el litoral septentrional, con el fin de proteger la zona de las incursiones de otras naciones europeas. Un ejemplo es el de 200 familias de las Azores, en total unas 1.000 personas, que se establecieron en la costa de Maranhão en 1617. Simultáneamente, otras familias procedentes de las islas portuguesas fueron asentadas en Pará y otros puntos a lo largo de la costa norte.

La inmigración de los siglos XVI y XVII fue tanto espontánea como selectiva. Desde el principio fue preponderante la afluencia masculina entre el contingente blanco, hecho que fomentó un proceso continuado de mestizaje con indígenas y africanas. Las primeras mujeres blancas llegaron, juntamente con sus familias, en 1537, para colonizar São Vicente. En cualquier caso, fueron pocos los portugueses que emigraron a Brasil en grupos familiares. En 1551, la reina, atendiendo las peticiones de los misioneros, envió cierto número de huérfanas a Bahía, además de las que acompañaron a Mem de Sá, el tercer gobernador general. La única excepción fue la migración organizada por la corona para proteger zonas periféricas de especial importancia estratégica, y que movilizó a familias enteras procedentes de las Azores y Madeira. En consecuencia, al producirse sólo en zonas muy determinadas, hizo aparecer un modelo de asentamiento, utilización de la tierra, actividad productiva y organización social que difería del resto de Brasil. En dichas zonas, el tipo de tenencia familiar, basada en la pequeña propiedad y destinada a la producción de alimentos, ya fuese para la propia subsistencia o para atender al consumo interno, se privilegió sobre la agricultura de plantación y esclavista orientada al mercado de exportación. Hacia finales del siglo XVII, los blancos (unos 100.000) constituían un tercio de la población total asimilada de las zonas pobladas de Brasil, estimada en torno a los 300.000 habitantes.[24]

El descubrimiento de oro en la zona centro meridional de Brasil, a lo largo de los cauces de los afluentes del río São Francisco en Minas Gerais, marcó el inicio de la primera migración masiva de la historia demográfica de Brasil. A partir de entonces, la zona costera, y en especial el litoral del noreste, donde se concentraba el grueso de la población blanca junto con sus esclavos y siervos indígenas, dejó de ser la única región capaz de atraer a los colonos. Un año después del primer descubrimiento de oro aluvial en Minas Gerais, la región padeció el primer gran incremento del índice general de mortalidad, como consecuencia de la hambruna de 1697-1698. Ésta fue seguida por otra acaecida en 1700-1701 que provocó un aumento aún mayor de dicho índice. Sin embargo, en el margen de unos pocos años, la fiebre del oro había transformado totalmente la distribución geográfica de la población colonial, así como su tamaño general.

A las migraciones internas desde diversas zonas de Brasil hacia las regiones auríferas, se unieron grandes contingentes de portugueses peninsulares que emigraron a Minas Gerais. En 1700, Portugal contaba con una población aproximada de 2 millones de habitantes. A lo largo del siglo XVIII, alrededor de 400.000 partieron hacia Brasil, a pesar de los esfuerzos de la corona por restringir drásticamente la emigración.[25] Los portugueses provenían de todas las zonas del país, pero especial-

24. M. L. Marcílio, «Évolution historique», p. 10.

25. Celso Furtado, en su *Formação Económica do Brasil*, 11.ª ed., São Paulo, 1971 (hay traducción castellana: *Formación económica del Brasil*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F.), calcula la inmigración de Portugal en el siglo XVIII en no menos que 300.000 y quizá como mucho en medio millón.

mente de Minho, la provincia de mayor densidad, y eran representativos de todas las clases sociales, desde el campesinado hasta la pequeña aristocracia, pasando por artesanos, comerciantes, clérigos, así como una gran cantidad sin ocupación fija.

Fue tal la fascinación ejercida por los rumores sobre la posibilidad de obtener una fortuna rápida, que en el primer cuarto del siglo XVIII la región centromeridional, incluyendo prácticamente hasta zonas deshabitadas, llegó a albergar a la mitad de la población total. Se abrieron vías de comunicación hacia el interior y se roturaron enormes zonas subsidiarias, especialmente en la capitanía de São Paulo, que fueron destinadas a la producción de víveres para el suministro de los extensos centros de población que se fueron desarrollando en la periferia de las regiones de extracción de oro y diamantes de Minas Gerais, Goiás y Mato Grosso. En estos lugares, el poblamiento adquirió nuevas características: se hizo intensivo, esencialmente urbano y se concentró a lo largo de los ríos y de las corrientes auríferas. Además, la llegada de un gran número de colonos estimuló el desarrollo de una economía agrícola y ganadera forzosamente alejadas de las propias zonas mineras, puesto que por lo general, el oro se encontraba en regiones más inaccesibles, donde la calidad del suelo no permitía ningún tipo de agricultura. La zona de producción agrícola iba desde el sur de Minas y el valle de Paraíba, atravesaba el sur de la capitanía de São Paulo, y se adentraba hasta las planicies de Viamão en Rio Grande do Sul, donde existían ranchos que abastecían las zonas mineras de ganado para la alimentación y de mulas para el transporte.

Durante las décadas de 1760 y 1770, la producción de oro entró en un período de crisis, a medida que se iban agotando los depósitos aluviales. En consecuencia, se inició un lento proceso de declive demográfico y de reasentamiento en nuevas zonas de atracción económica. Esta época coincidió con el ascenso al poder en Portugal del marqués de Pombal, quien impulsó una serie de medidas encaminadas a estimular el comercio con Brasil y aumentar su población. Dichas medidas perseguían un doble objetivo: incrementar el número de habitantes para que se incrementase a su vez la producción, y redistribuir parte de la población hacia las zonas fronterizas de especial importancia estratégica, u objeto de disputas con otras naciones coloniales.

Durante su mandato, Pombal favoreció e incluso impulsó la emigración portuguesa hacia Brasil, especialmente desde las empobrecidas y sobrepobladas islas atlánticas. Estas corrientes migratorias fueron canalizadas directamente hacia áreas costeras vulnerables o hacia regiones fronterizas conflictivas. Entre 1748 y 1752, la corona facilitó los asentamientos en Brasil de nuevas familias inmigrantes provenientes de las Azores y de Madeira. Durante este período, 1.057 parejas de las Azores se establecieron en la isla de Santa Catarina, que, junto a su prole, sumaban 5.960 personas. Unas 4.000 parejas hicieron lo mismo en Rio Grande do Sul. Otras 21 familias se establecieron en Río de Janeiro, al mismo tiempo que arribaban a Pará y Maranhão varios barcos que transportaban 400 o 500 isleños de las Azores. No resulta fácil reunir datos sobre su número exacto. Como eran todos campesinos, formaban pequeños núcleos de población alrededor de un territorio distribuido en lotes familiares, y se dedicaron a la producción de alimentos para la subsistencia o para el mercado interior. El índice de natalidad entre estos grupos de isleños siempre fue uno de los más elevados de toda la población brasileña, debido a la estabilidad familiar, la ausencia de trabajo esclavo y la presencia de una economía

basada primordialmente en la unidad familiar. En la isla de Santa Catarina, por ejemplo, la población alcanzó en 1820 una densidad de 25 habitantes por km^2.

La fuerte inmigración europea del siglo XVIII, emparejada con el crecimiento natural de la población de origen europeo, hizo que el contingente blanco se multiplicara por diez en el curso del siglo. Las estimaciones para 1798 indican una población blanca de 1.010.000 habitantes, es decir el 31 por 100 de la población total, sin contar a los indios no pacificados.[26] La inmigración europea experimentó un nuevo impulso a raíz del traslado de la corte portuguesa a la colonia en 1808. Según valoraciones oficiales, la población blanca ascendía en 1817-1818 a 1.302.000 habitantes, y en 1822, año en que Brasil consiguió su independencia política, los blancos constituían un 35 por 100 del número total de habitantes.[27]

El crecimiento y estructura de la población libre en general (incluyendo a indios, negros y mestizos, así como a los blancos) durante la época colonial sólo ahora empieza a conocerse mínimamente. Los índices de natalidad y mortalidad que se conocen son excesivamente altos, ya sea en zonas de agricultura de subsistencia, en las economías de plantación para la exportación, en la actividad ganadera o en el medio urbano. No obstante, podría parecer que en zonas de agricultura mixta, basadas en el trabajo familiar, como era el caso, por ejemplo, de la extensa capitanía de São Paulo durante el siglo XVIII y principios del XIX, los índices de fertilidad eran considerablemente más elevados que en áreas dependientes de una agricultura de monocultivo destinada a la exportación, basada en el empleo de mano de obra esclava. En dichas zonas de agricultura de subsistencia, los índices de mortalidad, a pesar de ser altos, no lo eran tanto como en otros lugares, gracias a la ausencia de períodos de crisis como las epidemias y las hambrunas. Por esta razón, puede comprobarse que, durante un extenso período, se dio un crecimiento mayor y más sostenido entre las poblaciones de las zonas productoras de alimentos y ganado, que en otras zonas del territorio (véase cuadro 1).

Sin embargo, las zonas dependientes de una agricultura de exportación o de las extracciones mineras eran focos de atracción de migrantes, especialmente hombres adultos y jóvenes, tanto de la colonia como del exterior, en detrimento de zonas

26. Por las ordenanzas reales de 1797, todas las capitanías brasileñas fueron obligadas desde entonces a preparar censos anuales, por municipio, siendo supervisados por los *capitães-mores* locales y regionales y por los curas de pueblo. Véase M. L. Marcílio, «Les origines des recensements du Brésil», en S. Pascu, ed., *Populatie sí societete,* Cluj-Napoca, Rumania, 1980, pp. 25-34. No todos lo hicieron en 1798, y estos censos regionales están hoy dispersos por diversos archivos [por ejemplo, el Archivo Histórico Ultramarino (Lisboa), el Archivo Nacional de Río de Janeiro, la Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, y los archivos estatales brasileños]. Además, podemos encontrar censos relativos a una misma capitanía en dos archivos diferentes, que nos ofrezcan divergencias en cuanto a la población total. Las estimaciones aceptadas por muchos historiadores para 1798 pueden encontrarse en Contreiras Rodrigues, *Traços.* Véase, más recientemente, T. W. Merrick y D. H. Graham, *Population and economic development in Brazil: 1800 to the present,* Baltimore, 1979, p. 29. [Nota del Editor: para unas estimaciones diferentes y más completas de la población brasileña 1776 y 1800, y su composición racial, véanse las estimaciones realizadas por Alden, *HALC,* III, capítulo 8, cuadros 1, 2 y 4.]

27. Para 1817-1818, véase Antonio Rodrigues Velloso de Oliveira, *Memória* presentada al Consejo de Estado el 28 de julio de 1819, en *Revista do Instituto Histórico, Geográphico e Ethnográphico do Brasil* [RIHGB], 58 (1895), pp. 91-99. Véase también Joaquim Norberto de Souza e Silva, «População geral do Império», en *Relatório do Ministério do Império, 1870,* Río de Janeiro, 1872, anexo, para las fuentes y estimaciones de la población brasileña en diversas fechas a partir de 1776.

CUADRO 1

Tasas brutas de natalidad, mortalidad y crecimiento natural entre la población libre femenina de la capitanía de São Paulo

Año	Nacimientos por 1.000	Muertes por 1.000	Crecimiento por 100
1798	53,7	42,0	1,2
1808	54,7	42,2	1,2
1818	54,3	42,2	1,2
1828	56,7	42,7	1,4

FUENTE: M. L. Marcílio, «Crescimento demográfico e evolução agrária paulista, 1700-1836», São Paulo, 1974, mimeografiado, p. 151. Modelo de la familia occidental, A. J. Coale y D. Demeny, *Regional model life tables and stable populations,* Princeton, 1966, aplicado al censo de la capitanía de São Paulo.

CUADRO 2

Proporción de niños ilegítimos y expósitos entre la población libre de São Paulo (por 100 nacimientos)

Período	Ilegítimos	Expósitos	Total
1741-1755	10,24	14,85	25,09
1756-1770	18,28	14,72	33,00
1771-1785	20,97	21,42	42,39
1786-1800	21,08	10,74	31,82
1801-1815	26,26	15,64	41,90
1816-1830	30,15	18,83	48,98
Total	22,02	16,17	38,19

FUENTE: M. L. Marcílio, *La ville de São Paulo. Peuplement et population, 1750-1850,* Ruán 1968, pp. 183-184.

menos atractivas dedicadas a la agricultura de subsistencia y ganadera o a las extracciones naturales. Dichas zonas o bien expulsaban a su población sobrante, o bien reducían este sobrante hasta que solamente incluyera a los elementos más pobres y marginales. El resultado fue un desequilibrio entre los sexos: un excedente de hombres en aquellas zonas más conectadas con la economía mundial, y un excedente de mujeres en zonas de actividad económica secundaria. En ambos casos, la situación favorecía el mestizaje entre la población blanca libre y los sectores raciales desposeídos, integrados principalmente por mulatos, indios y negros.

No era, por otra parte, una situación que favoreciese el desarrollo de familias estables y legalmente constituidas. Por el contrario, contribuía más bien a aumentar el índice de ilegitimidad, que era considerable entre la población de las zonas de agricultura mixta (véase cuadro 2), y particularmente intensa en las zonas de agricultura de plantación y mano de obra esclava.

A su vez, los índices de mortalidad eran sustancialmente inferiores a largo plazo en las zonas de agricultura alimenticia, que en las zonas mineras o en las de agricultura de plantación orientada a la exportación. Una dieta mejor y más equilibrada, junto a una inferior densidad de población, ya que ésta se encontraba más dispersa en zonas de agricultura de subsistencia o ganadera, creaban una protección natural contra la extensión de epidemias y catástrofes como las hambrunas. Este sector de la población, con un índice de mortalidad relativamente estable, se desarrolló con más rapidez que la población blanca de las zonas de plantación.

Por su parte, los habitantes blancos de las plantaciones eran más vulnerables a las epidemias, las enfermedades infecciosas y los parásitos, debido a la densidad relativamente alta de la población y a la menor calidad de la dieta, que era desequilibrada y deficiente. Un gráfico del índice de mortalidad pondría en evidencia una considerable irregularidad, con frecuentes crestas que traducen épocas de epidemias o hambrunas. El desequilibrio y las deficiencias generalizadas de los hábitos alimentarios contribuyeron a incrementar los índices de mortalidad, lo que a su vez menguaba la expectativa de vida. En Paraíba do Norte, capitanía productora de azúcar, los índices de mortalidad registrados entre la población libre en el año 1798 fueron clasificados por causas, pudiéndose comprobar que el 67,1 por 100 de las defunciones pertenecían a la categoría de las enfermedades infecciosas o parasitarias.[28]

Resulta evidente que el crecimiento de la población fue sensiblemente inferior entre los blancos integrados en el sistema de plantación, que entre aquellos que quedaron al margen.

La trata de esclavos africanos

El tercer elemento de la población colonial brasileña era el contingente de negros africanos, fruto de la migración forzosa, destinados a convertirse en mano de obra esclava para todas las actividades productivas. La importación de esclavos africanos a Brasil fue autorizada, según parece, en 1549, aunque ya desde 1535 se los podía encontrar trabajando en las plantaciones de caña de azúcar de São Vicente, y en 1570 había miles de ellos empleados en los *engenhos* azucareros. Aunque numerosas investigaciones han tenido por objeto intentar precisar el volumen del tráfico de esclavos a través del Atlántico, resulta imposible valorar con un mínimo de exactitud el total de esclavos procedentes de África, así como las fluctuaciones del mercado a lo largo de los siglos. El caso de Brasil es especialmente frustrante, ya que buena parte de la documentación, en particular la relativa a las cantidades de esclavos, fue destruida en aplicación de un decreto ley de finales del siglo XIX.

El historiador económico Roberto Simonsen obtiene sus valoraciones trabajando sobre fuentes de información contemporáneas, referentes al número de ingenios azucareros y la cantidad de azúcar producida. Basándose en esta información, y teniendo en cuenta la fuerza de trabajo que se estima necesaria, Simonsen calcula que probablemente unos 350.000 esclavos atravesaron el Atlántico en el siglo XVII.[29]

28. Véase «Mapa da população de toda a Capitanía da Paraíba do Norte, 1798», MS en AHU, Paraíba, legajo 19, doc. 38.
29. R. Simonsen, *História econômica do Brasil,* 3.ª ed., São Paulo, 1957, p. 133.

Otro especialista, Mauricio Goulart, sugiere que, durante el siglo XVI, el número de negros introducidos en la colonia no superó los 30.000; todavía entonces, las plantaciones de Pernambuco y Bahía empleaban masivamente mano de obra indígena. Durante el siglo siguiente, sin embargo, el mismo autor llega a la conclusión de que, entre 1600 y 1630, entraba una media anual de 2.500 negros —es decir, 75.000 en total— en Pernambuco y las capitanías vecinas de Itamaracá, Paraíba y Rio Grande do Norte, donde existían 166 ingenios azucareros en 1629. En la capitanía de Bahía, con sólo 50 ingenios en aquella época, estima que el promedio anual de importación de esclavos no debió de superar los 2.000. Para la totalidad de Brasil, Goulart calcula en 200.000 el total de negros importados entre 1600 y 1650, un promedio de 4.000 por año. Para la segunda mitad del siglo, el mismo autor propone un promedio de 6.000 o 7.000, lo cual supone un total de 300.000 o 350.000 esclavos. Siguiendo estos cálculos, Goulart llega a una valoración total, para todo el siglo, de 500.000 o 550.000 negros importados.[30]

Philip Curtin, en una reciente obra digna de crédito, llega a estimaciones cercanas a las de Goulart. Durante el siglo XVII, el tráfico de esclavos habría proporcionado a Brasil 560.000 negros (una media anual de 5.600), cifra que representa el 41,8 por 100 del total de africanos que arribaron a América en esta época. Sus cálculos permiten el siguiente desglose a lo largo del siglo: 100.000 entre 1601 y 1625; 100.000 entre 1626 y 1650; 185.000 entre 1651 y 1675; y 175.000 entre 1676 y finales de siglo.[31]

Para el siglo XVIII, y centrándose en la región de Minas Gerais solamente, Goulart calculó que, entre 1735 y 1760, penetraron en la capitanía unos 160.000 esclavos, lo que equivale a una media anual de 6.500. A partir de entonces, los promedios anuales decayeron desde 4.000 en el período 1760-1780, a 2.000 hasta 1820. Es decir, que durante estos 60 años entraron en la capitanía otros 160.000 esclavos, de manera que el total de esclavos para la zona minera solamente ascendería a 470.000.[32] Simonsen propone un total de 600.000 esclavos importados a las zonas mineras durante el siglo XVIII.[33] Un documento singular, que proporciona los totales anuales y estimaciones de las importaciones de esclavos a lo largo del período, sólo menciona que entre 1762 y 1799 se embarcaron 233.023 esclavos y «niños pequeños» en Benguela hacia Brasil. Si se ignoran las pérdidas considerables acaecidas en alta mar, podría estimarse el promedio anual en 6.000 esclavos.[34]

Entre 1701 y 1801, Curtin considera que alrededor de 2 millones de africanos entraron en Brasil, o, para ser exactos, 1.891.400, cifra que equivale al 31,3 por 100 de los esclavos importados a las Américas durante el mismo período. Descomponiendo cronológicamente esta cifra, Curtin estima que entre 1701 y 1720 entraron en la colonia 292.700 esclavos (algo menos de 15.000 por año como media), 312.400 entre 1721 y 1740 (algo más de 15.000 por año), 354.500 entre 1741 y 1760 (casi

30. M. Goulart, *A escravidão africana no Brasil,* 3.ª ed., São Paulo, 1975, p. 98.
31. Philip Curtin, *The Atlantic slave trade: a census,* Madison, 1969, p. 119.
32. Goulart, *A escravidão,* p. 170.
33. Simonsen, *História econômica,* p. 135.
34. «Mappas dos escravos exportados desta Capitanía de Benguella para o Brasil, desde o anno de 1762 até 1799», Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, cod. 1, 31, 30, 96.

18.000 por año), 325.900 entre 1761 y 1780 (16.000 por año), y 605.000 durante los últimos 30 años desde 1781 hasta 1810 (20.000 por año).[35]

Las estimaciones de Goulart, Simonsen y Curtin relativas al número total de africanos llegados a Brasil durante los tres primeros siglos de la colonización ofrecen una sorprendente similitud. La valoración de Goulart asciende a una cifra entre 2.200.000 y 2.250.000. Curtin propone 2.501.400. El total de Simonsen, incluyendo las importaciones hasta finales de la trata de esclavos en 1850-1851, resulta ser de 3.300.000.

Las escasas valoraciones de la población esclava con que contamos no pasan de ser meras aproximaciones. Se ha sugerido que en 1600, el número total de esclavos negros ascendería a 15.000, es decir, un 15 por 100 de la población total, si se excluye a los indígenas tribales. Se ha estimado la población esclava de 1680 en 150.000. Las primeras valoraciones fiables, sin embargo, no aparecen hasta finales del siglo XVIII. Según las estimaciones para 1798, había 1.361.000 negros en Brasil, que representaban el 42 por 100 de la población total. Por otra parte, según las valoraciones para 1819, el contingente de esclavos no sobrepasaba el 31 por 100 de la población, con un total estimado en 1.107.389.[36]

Sabemos, sin embargo, que la reproducción entre los esclavos negros de Brasil seguía, por lo general, en niveles muy bajos, el más bajo de todos los sectores sociales en todos los tiempos. Ello es atribuible sin duda al precio relativamente bajo de los esclavos importados, a las facilidades garantizadas por la corona a favor del comercio de esclavos, y a las penosas condiciones de vida que padecían los esclavos, la ausencia de estabilidad familiar, y la deficiencia de las condiciones sanitarias.

En efecto, los propietarios esclavistas tenían particular interés en imposibilitar la estabilidad familiar e impedir el desarrollo de la capacidad reproductiva de los esclavos. Podían formularse prejuicios legales, pero especialmente morales, al plantearse la venta de un esclavo, si éste era miembro de una familia legalmente constituida. Los costos y los riesgos que comportaba la manutención de los esclavos hasta que alcanzasen la edad productiva superaban el precio en el mercado de un esclavo adulto.

Por consiguiente, el matrimonio entre esclavos era prácticamente inexistente, especialmente en las plantaciones y en las zonas mineras. En Vila Rica, por ejemplo, de los 2.783 esclavos que allí habitaban en 1804, solamente 10 mujeres y 12 hombres constaban en el registro como casados.[37]

El cuadro 3 ilustra esta tendencia. Muestra la distribución proporcional de la población de Paraíba en 1798, según su estado civil, color y clase social. Puede comprobarse que tan sólo el 22 por 100 de los esclavos negros estaban casados legalmente. El porcentaje era aún mayor entre los esclavos mulatos asimilados, entre los cuales un 39 por 100 estaba casado o había enviudado.

Hubo siempre muchos más esclavos que esclavas, sobre todo en aquellas zonas dependientes directamente de la economía mundial. Ello se debió a una selectiva

35. Curtin, *The Atlantic slave trade*, p. 216. [Nota del Editor: para una estimación diferente y más completa, véase también Alden, *HALC*, III, capítulo 8, cuadro 5].

36. Véase el cuadro 5 [nota del editor: para una estimación diferente, véase Alden, *HALC*, III, capítulo 8, cuadro 4].

37. Iraci del Nero Costa, *Vila Rica: população (1719-1826)*, São Paulo, 1979, p. 245.

CUADRO 3

Proporción de población casada y viuda en Paraíba por grupos étnicos y categorías de edad, 1798

	Blancos			Negros Libres			Esclavos negros			Mulatos libres			Esclavos mulatos		
Edad	Total	c/v*	%	Total	c/v	%	Total	c/v	%	Total	c/v	%	Total	c/v	%
10-20	2.130	384	17,9	426	81	19,0	1.182	86	7,3	2.143	307	14,3	258	37	14,3
20-30	2.100	983	46,8	504	184	36,5	1.522	326	21,4	2.507	1.220	48,7	352	126	35,8
30-40	4.700	3.337	71,0	1.663	763	52,1	2.982	852	28,6	5.198	3.406	65,5	731	363	49,6
Total	8.930	4.702	52,6	2.393	1.028	42,9	5.685	1.265	22,2	9.848	4.933	50,1	1.341	526	39,2

* Casados / viudos
FUENTE: AHU, Paraíba, mapa de população, legajo 20, doc. 38.

importación de hombres adultos, lo que a su vez obstaculizó los matrimonios entre esclavos debido a la constante escasez de mujeres. En la ciudad de Vila Rica, Minas Gerais, incluso en el momento de su decadencia (1804), había 138 esclavos por cada 100 esclavas. La misma tendencia al predominio de los varones se daba en la capitanía de Paraíba en 1798. El desequilibrio entre sexos era considerable también en las zonas marginales orientadas hacia la agricultura de subsistencia. Para la capitanía de São Paulo, se han calculado las siguientes proporciones de hombres entre la población esclava: 117 en 1798, 122 en 1808, 144 en 1818, 154 en 1828.[38] Por lo tanto, la población esclava era inevitablemente llevada a producir una numerosa prole ilegítima. Igualmente, el porcentaje de mestizaje con otros grupos étnicos fue considerable, resultando de ello una gran variedad étnica que habría de conformar los fundamentos del nuevo fenotipo brasileño.

Por último, si se añade a estas características demográficas de la población esclava negra de Brasil una elevada tasa de mortalidad, especialmente infantil, podrá entenderse por qué el crecimiento de la población negra fue mucho más lento que el de los demás sectores de la población colonial de Brasil. Todo ello nos conduce a la conclusión de que, hablando en términos generales, la tasa de crecimiento natural de la población esclava brasileña debió de ser nula de forma continuada, o incluso negativa. Solamente las continuas aportaciones de grandes contingentes de esclavos mantuvo e incrementó el total de población esclava.

El mestizaje

Así pues, la población brasileña se desarrolló a partir de tres elementos formativos: indígenas, europeos y africanos. Ya fuera en sus formas puras o mezclados en mayor o menor grado entre sí, estos tres elementos iniciaron el proceso de moldear una nueva etnicidad brasileña. Ciertamente, la corona no dio facilidades para la formación de matrimonios mixtos legales, hasta muy avanzado el período colonial. De hecho, la legislación favorable a los matrimonios mixtos sólo se consiguió como resultado de las medidas de Pombal (decreto del 4 de abril de 1755). Incluso entonces, únicamente fueron permitidos los matrimonios entre blancos e indios; los africanos fueron excluidos. Por otra parte, en la práctica, tanto la corona como la Iglesia toleraron los matrimonios interraciales desde el comienzo de la colonización.

El proceso de mestizaje en el Brasil colonial no fue fruto predominantemente de las familias constituidas legalmente. La mezcla de razas en todas sus combinaciones fue el principal resultado de las uniones estables de parejas tácitamente reconocidas, que fueron el modelo de la institución familiar entre los estratos sociales más pobres, es decir, entre los grupos étnicos no blancos. En segundo lugar, el mestizaje fue el resultado de uniones extramatrimoniales temporales, especialmente frecuentes entre el grupo étnico dominante, los colonizadores blancos, y los estratos colonizados —los indios, esclavos y mestizos—. El amplio número de hijos ilegítimos nacidos en todas las regiones de Brasil da testimonio de esta situación. En el pequeño concejo de São Paulo, durante las últimas décadas del si-

38. Marcílio, «Crescimiento demográfico», p. 144.

glo XVIII y la primera década del XIX, más del 40 por 100 de los nacimientos, sólo en la población libre, eran ilegítimos (véase cuadro 2). En Vila Rica de Ouro Preto, 52,2 por 100 de los nacidos libres en 1804 fueron ilegítimos. Teniendo en cuenta la población total, tanto libre como esclava, la proporción de ilegítimos es impresionante: en Vila Rica, entre 1719 y 1723, por ejemplo, el 89,5 por 100 de los bautizados eran bastardos.[39]

Resulta difícil estimar hasta dónde alcanza el proceso de mestizaje desarrollado en Brasil. Las dificultades empiezan con la misma definición de mestizo, y se componen, por una parte, de los propios prejuicios de los mestizos, y por la otra, de valores sociales que asociaban riqueza y poder con «blancura» y cortedad de miras como proporcional a la oscuridad de la piel. Así pues, el color de la piel dejó de ser una característica fenotípica y genética para convertirse en un indicador social. Como señala Darcy Ribeiro.

> Todo análisis cuantitativo de la composición racial de la población brasileña, ya sea en el pasado o en el presente, está plagado de dificultades, pues nos vemos obligados a trabajar con cifras más o menos arbitrarias. Incluso los datos oficiales, cuando están al alcance, no son fiables, no solamente por la escasez de definiciones uniformes de grupos raciales por parte de los gestores de los censos, sino debido a las interferencias y prejuicios de la propia población objeto de los censos.[40]

La población mixta se clasificaba en los registros censales coloniales como «mulatos» o «pardos». Mestizos descendientes del cruce entre indio y blanco o entre indio y negro fueron a veces incluidos en la categoría «blanco», otras veces en la de «mulato» e incluso, de manera ocasional, en la de «negro». En consecuencia, es fácil entender por qué la proporción de mestizos es tan baja en casi todas las poblaciones estudiadas.[41]

A nivel regional, según el censo de 1798, Paraíba contaba con 37 por 100 de mestizos (pardos) entre sus habitantes. Paraíba era una capitanía con plantaciones en el litoral y pastizales en el interior que tendía hacia un alto índice de mezcla racial, blancos y negros en la costa, indios y blancos e indios y negros en el interior.[42] Los colonizadores blancos llegaron normalmente sin familia, prefiriendo utilizar y explotar siervas indias o mujeres africanas. A causa del gradual declive y asimilación de la población indígena, fue incrementándose, como forma predominante de mestizaje, el cruce entre hombres blancos y mujeres negras y sus productos. Solamente en las regiones aisladas económicamente del sistema colonial pudo predominar el *caboclo*, fruto de hombre blanco y mujer india.

Podemos resumir las características básicas de la demografía del Brasil colonial como sigue:

1) La población tuvo un carácter eminentemente agrario durante todo el período. El propio poblamiento de Brasil —disperso a lo largo del litoral con concentra-

39. Costa, *Vila Rica.*
40. D. Ribeiro, *As Américas e a civilização,* Petrópolis, 1977, p. 100.
41. [Nota del editor: véase Alden, *HALC,* III, capítulo 8, cuadro 4.]
42. Datos del AHU, Paraíba, mapa de 1798.

ciones en puntos costeros específicos— estuvo determinado esencialmente por las necesidades agrarias. Solamente la minería consiguió atraer hacia el interior contingentes significativos de pobladores durante el siglo XVIII y hacer crecer así la población de forma sensible.

En su mayoría, las ciudades coloniales no eran sino dependencias de las haciendas. Las pocas concentraciones urbanas, de cualquier tamaño que fuesen, debían su importancia a su condición de depósitos para la exportación de productos primarios y la importación de mercancías, esclavos entre otras. A finales del siglo XVI, solamente había 3 ciudades —Salvador (la mayor, con una población inferior a 15.000 habitantes), Río de Janeiro, y Filipeia (hoy en día João Pessoa)—, puertos todas ellas, y 14 pueblos. En el siglo XVII, el número de ciudades ascendió a 7 (todas ciudades portuarias), y podían contarse 51 pueblos de modesto tamaño. Durante el siglo XVIII, había 10 ciudades y creció el número de pueblos hasta 118. Sin embargo, a finales del siglo XVIII, la mayor de las ciudades, Salvador, sólo tenía 50.000 habitantes, seguida por Río de Janeiro con 45.000 (que pronto rebasaría a Salvador al duplicar su población en 1808-1822), Recife, São Luís, y São Paulo con una población entre 20.000 y 25.000 cada una de ellas. Debe tenerse en cuenta, además, que estas cifras se refieren a la población del distrito municipal en su totalidad, de donde se deduce que la proporción más alta de la población vivía en zonas rurales. Hacia 1822, en el momento de la independencia brasileña, se añadieron 2 nuevas ciudades y 44 pueblos más.[43]

2) La colonización de Brasil durante el período se realizó siempre de forma dispersa, y la distribución de la población fue siempre extraordinariamente irregular y desigual. Es más, la dispersión que de hecho se producía por todo el territorio obedecía a los cambios periódicos en las prioridades de la economía colonial, que a su vez dependía de las fluctuaciones y exigencias de la economía mundial.

Mientras el azúcar brasileño fue el principal artículo de exportación, desde finales del siglo XVI a finales del XVII, las plantaciones de caña y los ingenios azucareros concentrados alrededor de Recife, Salvador y, en menor medida, Río de Janeiro, aglutinaban a la mayoría de la población colonial. Aproximadamente el 70 por 100 de los brasileños se distribuían durante esta época por las zonas azucareras, delimitadas al sur por la región en torno a Bahía (el Recôncavo), y al norte por el valle del río Paraíba, incluyendo las tierras interiores orientadas hacia la ganadería, y que actuaba como zona complementaria de las plantaciones de caña.

En el siglo XVIII, el descubrimiento de oro aluvial fomentó cambios profundos en la distribución de la población brasileña. Se produjeron considerables migraciones en el interior de la colonia, especialmente desde las zonas azucareras del noreste hacia las capitanías mineras de reciente creación, y más en concreto hacia la región centro-oriental de Minas Gerais. El oro, por otra parte, actuó también como factor determinante en la sucesión de oleadas de inmigrantes procedentes de Portugal y en el incremento de la entrada de esclavos africanos. La minería a su vez hizo que el modelo de colonización experimentase profundos cambios, al estimular la formación o desarrollo de extensas zonas complementarias para el suministro de alimentos y animales de tiro para los centros mineros. Estas zonas comple-

43. Véase los datos incluidos en A. Azevedo, *Vilas e cidades no Brasil colonial*, São Paulo, 1956.

mentarias incluían la capitanía de São Paulo, el extremo sur de Brasil, el curso superior del río São Francisco, y también el valle del río Paraíba y el sur de Minas, zonas ambas que atrajeron a grandes cantidades de pobladores. El puerto de Río de Janeiro se convirtió en el principal punto de exportación de oro en el siglo XVIII, y también de importación de esclavos y de mercancías europeas. Las capitanías del sur —Río de Janeiro (azúcar, arroz y, desde la década de 1790, café), São Paulo (azúcar), Rio Grande do Sul (trigo y pieles)— colaboraron estrechamente en el renacimiento agrícola de las postrimerías del período colonial. La población colonial experimentó un nuevo giro, concentrando las regiones sureñas alrededor del 50 por 100 de los brasileños a finales del siglo XVIII. Las capitanías de Minas Gerais, Bahía, Pernambuco y Río de Janeiro daban cabida a las mayores concentraciones de población regionales.[44]

3) Pueden distinguirse algunos modelos de desarrollo diversos para cada uno de los componentes de la población del Brasil colonial. Entre la elite colonial, predominantemente de origen europeo y «blanca» por definición, se constata:

a) familias legalmente constituidas con la consiguiente estabilidad familiar, aunque paralelamente se desarrollasen las relaciones sexuales extramatrimoniales entre el amo y sus esclavas y sirvientas, práctica que produjo un gran número de bastardos mestizos que pasaron a engrosar las filas de la población ilegítima;
b) una tasa relativamente alta de natalidad legítima;
c) una alta tasa de mortalidad, aunque inferior a la de otros sectores de la población gracias a unas mejores condiciones de vida, alojamiento y dieta;
d) una tasa de crecimiento natural relativamente alta, complementada constantemente gracias a los nuevos aportes de europeos;
e) una tasa matrimonial muy alta.

Las características más sobresalientes de la demografía de los esclavos, en particular en las zonas de gran plantación orientadas hacia el mercado de exportación y en las áreas mineras, eran las siguientes:

a) una tasa de fertilidad anormalmente baja, debida a las penosas condiciones de vida, la segregación de los sexos, ante todo, el desinterés de los propietarios de esclavos por crear familias legales y estables de esclavos, y a un desequilibrio entre los sexos en favor del masculino;
b) una tasa de mortalidad también anormalmente alta, no sólo a consecuencia de las malas condiciones de vida, nutrición, alojamiento e higiene, sino también derivada de la alta mortalidad infantil y adulta, a causa de enfermedades infecciosas y parasitarias contraídas debido a la dieta escasa y deficiente, a las pésimas condiciones sanitarias y al abandono de los esclavos una vez que habían dejado de ser productivos;
c) una tasa de crecimiento natural casi siempre nula y en ocasiones negativa, cuyo único factor de crecimiento era el mercado transatlántico de esclavos;
d) una tasa matrimonial prácticamente nula.

Un tercer modelo demográfico haría referencia al sector de gentes libres y pobres, dedicado a actividades productivas al margen de la economía de exportación.

44. Véase Marcílio, «Évolution historique», y Alden, *HALC*, III, capítulo 8, cuadros 1 y 2.

Estas gentes se encontraban diseminadas en extensas zonas, ocupando parcelas familiares, y cultivando cosechas dedicadas a la alimentación, cuyos excedentes se vendían para el consumo interno (la capitanía de São Paulo, ciertas partes meridionales de Brasil, el valle del río São Francisco), o bien esparcidas en amplias zonas ganaderas dependientes o subsidiarias de las plantaciones y de las minas (las tierras interiores del noreste, desde Ceará y Piauí en el norte hasta Bahía y Minas Gerais en el sur, y el extremo sur de Brasil). También se incluyen en dicha categoría demográfica a los pobladores de la zona amazónica dedicados a las extracciones forestales. Predominaba entre ellos el mestizo, producto híbrido de raza blanca e india, pero también resultado de los cruces de esta mezcla con otros grupos como los negros o los mulatos. Al no ser éstas zonas económicamente atractivas, su población se reproducía principalmente por su propio crecimiento natural interno. De hecho había desequilibrios ocasionales entre sexos, ya que los hombres adultos y los jóvenes solían emigrar hacia zonas más dinámicas de la economía colonial. De todos modos, la escasez relativa de hombres nunca llegó a colapsar la tasa matrimonial, que no sufrió ninguna interferencia por parte del estrato social dominante (como era el caso entre los esclavos). La familia era, por tanto, la unidad básica de producción y la fuerza de trabajo efectiva en la lucha por la supervivencia. Por consiguiente, era más estable, aunque no necesariamente estuviera legalmente constituida. El alto índice de concubinato no hizo disminuir en modo alguno el grado de estabilidad de las uniones libres. Además, el hecho de que las granjas estuviesen separadas unas de otras, de que pudiera garantizarse una dieta equilibrada gracias a la combinación de la agricultura con la pesca, la caza y la recolección de frutos naturales, se tradujo en una tasa de mortalidad que, aunque alta, figuraba entre las menos severas y no se veía afectada por las regulares carestías de alimentos y las epidemias. El crecimiento natural de la población era firme y sostenido, debido a la alta tasa de natalidad, que superaba el 1 por 100 anual (más de 150 nacimientos anuales por cada 1.000 habitantes). Encontramos pruebas de esta tendencia en el estudio sobre la población libre de la zona agrícola de subsistencia de São Paulo entre 1798 y 1828, mencionado anteriormente (véase cuadro 1). Otro estudio, esta vez sobre la capitanía de Minas Gerais en 1815, ilustra parcialmente las variaciones de la tasa de crecimiento según la clase social (véase cuadro 4).

CUADRO 4

Tendencias de las tasas de natalidad, mortalidad y crecimiento en Minas Gerais, 1815

	Tasa natalidad por 1.000	Tasa mortal por 1.000	% Crecimiento natural
Blancos	36,6	27,4	0,92
Mulatos libres	41,7	34,3	0,74
Esclavos	33,7	32,9	0,05
Total	37,3	32,3	0,50

FUENTE: H. Klein, en Merrik y Granham, p. 33.

Como conclusión, el cuadro 5 proporciona una estimación general de la población de Brasil en 1819, por regiones y por capitanías, libres y esclavos, en vísperas de la independencia de Portugal.

CUADRO 5

La población de Brasil en 1819

Regiones y zonas Zonas administrativas	Población libre	Población esclava	Total
Norte	104.211	39.040	143.251
Amazonas	13.310	6.040	19.350
Pará	90.901	33.000	123.901
Noreste	716.468	393.735	1.110.203
Maranhão	66.668	133.332	200.000
Piauí	48.821	12.405	61.226
Ceará	145.731	55.439	201.170
Rio Grande do Norte	61.812	9.109	70.921
Paraíba	79.725	16.723	96.448
Pernambuco	270.832	97.633	368.465
Alagoas	42.879	69.094	111.973
Este	1.299.287	508.351	1.807.638
Sergipe	88.783	26.213	114.996
Bahía	330.649	147.263	477.912
Minas Gerais	463.342	168.543	631.885
Espírito Santo	52.573	20.272	72.845
Río de Janeiro	363.940	146.060	510.000
Sur	309.193	125.283	434.476
São Paulo	160.656	77.667	238.323
Paraná	49.751	10.191	59.942
Santa Catarina	34.859	9.172	44.031
Rio Grande do Sul	63.927	28.253	92.180
Centro-oeste	59.584	40.980	100.564
Mato Grosso	23.216	14.180	37.396
Goiás	36.368	26.800	63.168
Brasil	2.488.743	1.107.389	3.596.132[a]

a. Las cifras excluyen cerca de 800.000 «indios tribales».

FUENTE: Marcílio, «Evolution historique», p. 14, basado en Joaquim Norberto de Souza e Silva, «População geral do Império», y Antonio Rodrigues Velloso de Oliveira, *Memória*, pp. 159-199 y anexos.

Segunda parte

SOCIEDAD

Capítulo 3

ORGANIZACIÓN Y CAMBIO SOCIAL EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA COLONIAL

Hace algo menos de dos décadas empezó a explorarse el tema que actualmente se suele denominar «historia social» de los inicios de la América española, el estudio de su estructura social u organización social; un único y meditado artículo reunía casi todos los instrumentos útiles conocidos hasta entonces. La mayoría de ellos extraídos de informes escuetos de contemporáneos en leyes, opúsculos, manifiestos políticos o informes oficiales.[1] Desde entonces toda una corriente académica dentro del campo de la historia hispanoamericana temprana ha concentrado sus estudios precisamente hacia el lado opuesto de estos fenómenos sociales: patrones informales de pensamiento y conducta, los cuales raramente se exponían de forma abierta —algunos, incluso, estaban en el más profundo nivel de lo inconsciente—. Tales trabajos han sido muy específicos, vinculados a cierto tiempo y lugar, dando cuenta detallada de las vidas individuales, de las familias, negocios u otras organizaciones locales en diferentes períodos y regiones.[2] Algunas veces, los casos se escogían por ser representativos de tipos y procesos generales, pero el aspecto tipológico quedaba a menudo implícito.

Después del tiempo transcurrido se hace necesaria una síntesis provisional que ponga énfasis en los procesos y principios, a pesar de que las historias y situaciones individuales hayan proporcionado, en última instancia, las fuentes básicas. Puede argumentarse, con razón, que se ha perdido algo del sabor humano, que la variedad regional ha sido atenuada o que los aspectos concernientes a la cronología han sido olvidados. En la primera parte de este capítulo se examinan de forma deliberada los patrones generales de organización social, siguiendo una línea, en cierto modo, atemporal. En la segunda parte se discute algo de los principios dinámicos de la evolución y el cambio social.

1. Lyle N. McAlister, «Social structure and social change in New Spain», en *Hispanic American Historical Review* [*HARH*], 43 (1963), pp. 349-370.
2. Véase, *HALC*, IV, ensayo bibliográfico 3.

Estructura de la sociedad española americana

Pocos dudarían de la imposibilidad de encontrar un fenómeno histórico enteramente estático. No obstante, algunos rasgos importantes de la organización social de la América española no cambiaron perceptiblemente durante los 300 años del período colonial. Además, hubo muchas formas que, aunque no fueran exactamente universales o inalterables en su forma dada, fueron inmanentes; bajo condiciones óptimas, éstas aparecieron regularmente y se estabilizaron. Otras, efectivamente, cambiaron, pero fueron tan características del período que su desaparición señaló el fin de una época. Los patrones y estructuras provenían de dos grupos muy distintos entre sí, que en gran parte emanaban de las tradiciones indígena e ibérica, que fueron tomando cuerpo como dos subsociedades recíprocamente diferenciadas en el interior de la América española. Éstas van a ser tratadas separadamente antes de considerar una serie de estructuras totalizantes e interrelaciones.

El mundo español

Concebido en la ley como «república de los españoles», el mundo español fue también una unidad en la práctica social, sostenido por múltiples lazos de refuerzos mutuos, a pesar de su considerable diversidad y fragmentación espacial. Incluso en la generación de los conquistadores, este sector integró a no españoles, no sólo extranjeros europeos, sino también africanos y siervos indígenas. En el período colonial tardío se llegó a una cierta confusión, pero mediante un consenso práctico, el mundo español incluyó a todos aquellos que hablaban bien el castellano, se vestían y comportaban, más o menos, de acuerdo al estilo europeo, y normalmente departían con los españoles. En la última parte del período al cual nos referimos, este grupo (hispánicos en mi terminología) tendió a autodesignarse con el lisonjero término de «gente de razón», o aquellos que llevaban una vida racional y ordenada, tal y como era entendida por los europeos.

La sociedad española en América fue esencialmente urbana. La gran masa de la gente hispánica e hispanizada, especialmente en la primera mitad del período, habitó en los centros urbanos. Ampliamente dispersas, las ciudades españolas estaban separadas por grandes fajas de campiñas indígenas, que iban de las densamente pobladas a las casi vacías. En la medida en que el sector hispánico iba creciendo fueron apareciendo y floreciendo otros centros, concentrándose la población cada vez más en el interior, pero siguiendo el patrón inicial a una escala menor, de tal manera que iba a continuar existiendo todavía una concentración relativa de hispánicos. Como veremos, solamente las áreas muy pobres y marginales presenciaron algo parecido a una verdadera dispersión.

La ciudad misma fue siempre el lugar preferencial de la sociedad hispánica, la cual alargaba sus calles y muros hasta incorporar en ella a los pobladores hispánicos de toda la provincia, terminando sus límites cuando empezaban los de otro municipio. No existió ningún tipo de rivalidad ciudad-campo o urbano-rural; el único y verdadero contrapeso que tuvo la ciudad fue el campo habitado por indígenas. La ciudad no solamente dominaba en lo relativo a los aspectos legales, con su con-

sejo representando a toda la jurisdicción, sino que en todas las situaciones cotidianas se repetía el mismo patrón: lo alto y lo medio en las ciudades y lo bajo en el campo, lo exitoso convergiendo en el centro y lo marginal forzado a estar en las afueras. Las organizaciones más grandes, incluyendo las propiedades agrarias, tuvieron sus centros de decisión en las ciudades. El comercio a gran escala y la producción artesanal, así como el desempeño de profesiones letradas, tendieron a localizarse enteramente en ellas.

El conjunto del sector hispánico de cualquier provincia hizo de la ciudad una unidad centralizada e indivisible para todos los aspectos sociales, económicos e institucionales. Cada red económica o institucional fue también un escalón en la jerarquía social, sirviendo la ciudad como cámara de compensación social de la provincia entera. En una situación estable hubiera habido una tendencia a la convergencia social más amplia, unificando la provincia y sus variadas instituciones. Las familias dominantes formaron y crearon a través de los matrimonios entre sí extensos grupos de parentesco a nivel provincial o, algunas veces, grupos rivales. Cada una de estas familias trataba de colocar a uno o más miembros en la altas esferas de cada jerarquía provincial y, a su vez, éstos y otros miembros también dirigirían un conjunto de empresas económicas integradas entre sí. Además, cada familia tenía parientes pobres, dependientes y semidependientes, a quienes utilizaban apropiadamente en sus diversos asuntos. Los nuevos ricos o poderosos eran atraídos por las viejas familias dominantes y viceversa, siendo lo más común que aquéllos fueran absorbidos a través del vínculo matrimonial. Todo esto no solamente creaba estrechos lazos entre la ciudad y la provincia, sino que significaba que en la vida cotidiana las jerarquías formales podían importar menos de lo que parecía, y los asuntos familiares, tanto uniones, desuniones como conflictos, significaban muchísimo.

La discusión sobre el organismo social mayor nos ha llevado, de este modo, rápidamente a lo más pequeño. La naturaleza de las entidades familiares que se hallaban aliadas, en competencia o en coexistencia dentro de la esfera de la ciudad-provincia, afectó profundamente al funcionamiento de toda la estructura y rangos suprafamiliares. Los patrones estaban óptimamente ejemplificados en el tipo de familia prominente, rica en todo lo que el área ofrecía, que uno encontraría arraigada en alguna provincia. Hasta donde ellas podían, las familias más pequeñas, más pobres o más recientes funcionaban de la misma manera; incluso, un huérfano necesitado llegaba a actuar como representante de la familia que lo acogía. La organización familiar fue inclusiva, creando solidaridades entre elementos que algunas veces eran completamente dispares, otorgándoles al mismo tiempo, a cada uno su propio peso, conservando distinciones.

Apellido y linaje fueron tan importantes entre la familia ibérica como en cualquier otro lado, pero ésta no fue unilineal ni siquiera predominó el aspecto dual (maternal-paternal) de la familia nuclear. Los apellidos de algunos linajes fueron tomando cuerpo a través de sucesivas generaciones, y esta actitud también se reflejó en las propiedades separadas en el interior de las familias. Un matrimonio era una alianza entre dos linajes; el hecho de que una parte estuviera representada por una mujer no afectaba de ninguna manera a la igualdad del arreglo, y la familia de la novia vigilaba muy de cerca las propiedades que ella aportaba como dote.

Tampoco existía una estricta primogenitura típica; al margen de algunos mayorazgos, la norma, hasta para los más ricos, consistía en una relativa redistribución igualitaria de la herencia entre todos los herederos legítimos, hombres y mujeres. Cada cual trataba de encontrar para sí mismo un espacio en la estrategia global familiar, que colocaba a los hombres en las diferentes ocupaciones de los negocios comunes y encontraba las mejores alianzas posibles para las mujeres. Un exceso de hijos podía tener como resultado que algunos de ellos ingresaran en los conventos de monjas o engrosaran las filas del sacerdocio.

Otro medio de mantener la coherencia dentro de la diversidad y flexibilidad fue a través de juntar a todos los miembros de la familia, algunas veces bajo el mismo techo y otras bajo el liderazgo del varón más viejo (aunque no necesariamente), durante tres o cuatro generaciones, incluyendo tíos, primos y parientes más lejanos, que se relacionaban estrechamente, coordinando sus actividades lo mejor posible y sintiéndose responsables por los demás, aunque las luchas por la herencia fueron endémicas. El rasgo más característico del sistema consistía en un conjunto de empresas, cualquiera que fuera su naturaleza, en las cuales el control de la propiedad se ejercía de forma separada por un miembro individual de la familia, pero de hecho todas funcionaban como unidad.

El sentido de la cohesión familiar englobaba diferentes niveles así como diferentes linajes. Especialmente, en las posiciones sociales altas y medias, los hombres contraían matrimonio cuando cumplían con los requisitos establecidos, viviendo frecuentemente hasta entonces en uniones informales con mujeres de posición más baja con quienes solían procrear hijos naturales. Una vez casados, los hombres a menudo solían mantener un segundo hogar. Como resultado de esto, casi todas las familias extensas tenían numerosos parientes ilegítimos. El núcleo familiar no los rechazaba, pero tampoco los trataba como iguales, manteniéndolos como sirvientes o administradores. De la misma manera, en la medida en que una familia extendía su influencia y el tiempo transcurría, era inevitable que a algunos miembros les fuera mejor que a otros, que ciertos miembros del linaje legítimo y del linaje asociado tuvieran malas épocas; en este sentido, estos parientes pobres también encontraban una combinación de asistencia y subordinación.

El papel de la mujer en la familia era similar al de la del sur de Europa en los inicios del período moderno. Las mujeres inmigrantes tomaron parte en la ocupación temprana de la América española; en las áreas centrales, las mujeres españolas empezaron a equipararse, en número, a los hombres a partir de la segunda generación. Efectivamente, en muchos lugares y épocas existían más mujeres que posibilidades de realizar un buen matrimonio, de este modo quedaban muchas mujeres solteras y viudas que no llegaban a contraer segundas nupcias. Resulta algo engañoso el hecho de que las mujeres no aparecieran en las jerarquías formales, salvo excepciones como en el caso de las monjas, ni ejercieran abiertamente profesiones u ocupaciones fuera de las de carácter menor que normalmente se les asignaba, como preparar y comercializar cierto tipo de alimentos, dirigir una tienda al detalle, ejercer de comadrona y algunas otras. En la práctica, no era nada extraño para una mujer, especialmente si pertenecía a un rango económico o social superior, controlar las propiedades o negocios del marido de manera informal, hasta en los detalles. Las viudas podían dirigir abiertamente empresas y desempeñar completamente el papel de cabeza de familia. En el caso de las mujeres solteras, ellas

realizaban sus propias inversiones en propiedades reales y otros rubros. Como ya se ha mencionado, las mujeres podían heredar y mantener propiedades separadamente, incluso dentro del matrimonio. Lo cierto es que su posición dominante era a menudo, en gran parte, derivada de su origen familiar, pero ello ocurría también en el caso de los hombres.[3]

En otras palabras, aparte de las cuestiones de etnicidad y del tipo de diferenciación que uno podría llamar el color local (los efectos de las grandes distancias, el escaso número, el volver a empezar, los paisajes exóticos), la familia en el mundo español de las Indias operó a través de las mismas pautas que su equivalente en la península ibérica.

La idea de distinción o nobleza jugó un papel preponderante en las discusiones sobre la posición social de los individuos. A través de la velada, copiosa y constantemente cambiante terminología que se fue usando, el concepto mismo quedó completamente claro, así como el estilo de vida que todo ello implicaba, pero el rango exacto de aplicación era tan sistemáticamente ambiguo que se podía llegar a hacer un máximo de distinciones. Los círculos más altos eran sumamente exclusivistas y estaban restringidos a los niveles más altos del pequeño número de familias prominentes, ya de antiguo establecidas; solamente se podía lograr acceder a ellos a través de un gran aumento efectivo de riqueza u ocupando las posiciones oficiales más altas. No obstante, es difícil hablar de una nobleza estrictamente cerrada con un fuerte espíritu de cuerpo. En la cúspide había unos pocos, con toda la serie de contrastes externos establecidos, quienes a ojos de todos representaban la quintaesencia de la nobleza. En la base del mundo español estaba, obviamente, la «gente baja»: taberneros, arrieros, marineros. Hubo personas modestas que vivían holgadamente y eran respetadas, tales como artesanos, capataces, detallistas y otros similares, pero nunca pensaron en reclamar el rango de caballeros para sí mismos. Pero aquél que en el sector hispánico lograba alcanzar una cierta prominencia o posición se convertía, de alguna manera, en noble, a sus propios ojos y a los del resto. Éste solía usar la terminología nobiliaria común, aunque tímidamente, y sus pretensiones se verían reflejadas en su matrimonio, su séquito y su residencia. Lo nobiliario, en algún sentido, se puede equiparar con prominencia, puesto que del mismo modo que uno podía ser más o menos prominente, uno podía ser, también, más o menos noble, y una gran proporción de la población hispánica se ubicó en algún lugar de esta escala.

Sin embargo, no se redujo el concepto a un sinsentido. Por el contrario, la distinción era el modo por el cual se percibía la prominencia, dando a la persona así considerada una ventaja en la obtención de posiciones y acceso a conexiones. Una familia noble completamente arraigada tenía más conexiones, tanto entre sus iguales como entre sus inferiores, que los que se encontraban en los lugares más bajos de la escala. Los atributos manifestados por cualquier aspirante a noble diferían poco de los mostrados por los nobles europeos. El ideal de poseer una magnífica residencia urbana, un numeroso séquito y una permanente riqueza derivada de una amplia base de propiedades localizadas en todos los sectores productivos o renta-

3. Para el tratamiento detallado de la vida de las mujeres de la América española colonial, véase Lavrin, *HALC*, IV, capítulo 4.

bles de la economía local, cobraba un significado social sumamente especial. La nobleza se distinguía de la riqueza, pero ambas se atraían de manera irresistible. Una riqueza grande y duradera, cualquiera que fuera su naturaleza, creaba una posición nobiliaria para sus poseedores, y así las familias nobles ya constituidas usaban cualquier factor viable que redundara en favor de sus riquezas, incluso industrias consideradas plebeyas como los obrajes textiles (en Quito) o la elaboración del pulque (en el México central), llegaron a cambiar con el tiempo la consideración social que tales actividades tenían en sus respectivas regiones. El nexo riqueza-nobleza no parece peculiar de América, sino que responde a una característica de larga tradición ibérica.

Uno de los rasgos más característicos de la idiosincrasia de la nobleza que se forjó en el Nuevo Mundo, fue su estrecha asociación con las primeras etapas de la ocupación española de América. Este hecho, no solamente llevó a que fueran los primeros conquistadores y colonizadores de cualquier región, incluyendo algunas personas de comprobada modestia, los que reclamaron títulos nobiliarios durante su vida, obteniendo escudos de armas y otros signos de distinción, sino que incluso sus sucesores continuaron reclamando a lo largo del período colonial. Los repetidos matrimonios con los recién llegados, de manera frecuente, convertían a la encomiada descendencia en algo artificial, pero un aura de nobleza estaba, efectivamente vinculada a estos linajes, como puede verse, entre otras cosas, en el hecho de que los nuevos ricos y los nobles que de vez en cuando llegaban del extranjero, trataban regularmente de unirse a dicha descendencia. El principio de la posición nobiliaria adquirido a través de la participación en los grandes acontecimientos y realzado por la antigüedad no era nuevo, aunque ello confirió a cada región y subregión de la América española algo similar a una nobleza hispánica específica.

El concepto de plebeyo es todavía más difícil de precisar que el de nobleza, pues aquel, por supuesto, no redundaba en un conjunto de ideales bien definidos; más bien eran los ideales de la nobleza los que predominaban como generales o españoles, y el plebeyo se apropiaba de ellos hasta donde podía. Naturalmente, nadie que estuviera orgullosamente ubicado reclamaba un lugar entre los comunes. Lo importante a resaltar es que aunque no hubiera muchas distinciones legales obvias entre nobles y plebeyos en las Indias, la práctica social, en la mayoría de lugares y épocas, trató a un amplio conjunto de españoles como comunes, menos privilegiados que aquellos que estaban por encima de ellos. Aunque los sectores más altos son historiográficamente más fáciles de abordar y los modelos empleados para ello están más elaborados, debemos recordar que la gran variedad y número de gente hispánica de condición humilde es quizás una característica igual de importante en una provincia totalmente desarrollada que el puñado de grandes familias establecidas. Además, los plebeyos hispánicos tuvieron una importancia crucial en la economía y en la evolución sociocultural; desde cualquier punto de vista, ellos aportaron su propio peso y fueron, sin ninguna duda, los peones de los grandes. El mundo hispánico, e incluso el segmento más estrecho de él que únicamente incorporaba a los totalmente españoles, integró un amplio espectro social y numerosas distinciones sociales.

Una serie de distinciones, más tangibles y frecuentemente más informativas sobre la sociedad o un individuo que la dicotomía noble plebeyo, consistió en las va-

riadas categorías funcionales u ocupacionales existentes, muchas de las cuales ya prevalecían en la península ibérica y otras partes de Europa a inicios de los tiempos modernos. La más alta de tales funciones, más bien amorfa, la podemos denominar «titular de propiedades». Aunque, por supuesto, hubo propiedades de muchos tipos, no todas ellas eran grandes o gozaban de prestigio. Existió una fuerte presunción de que cualquier persona plenamente establecida en la cúpula del mundo español debía ser propietario o copropietario de una gran propiedad. Sin embargo, es necesario tener en cuenta dos cosas para no asociar automáticamente esta propiedad con la tierra. Primero, el prestigio y la influencia del titular de propiedades estuvieron, tal vez, asociados más que con cualquier otra cosa, con el papel de jefe de un grupo de gente, y, luego, con el objeto de su principal inversión, fuera ésta maquinaria, ganado o esclavos. Segundo, el negocio de una propiedad estaba normalmente asociado con cualquier rama de la empresa local que produjera las ganancias fijas más elevadas. Debido a que la propiedad estaba invariablemente diversificada, ésta siempre estaba relacionada con algún aspecto agrario, pero la base de la misma podía ser un molino para refinar plata en Potosí, un obraje en Quito o una cuadrilla de esclavos que extraían oro en Antioquia. Tanto las rentas como el prestigio, estuvieron asociados con la ganadería mucho antes que con la tierra; en la medida en que los mercados urbanos fueron creciendo, la tierra empezó a cobrar valor, producir ingresos y pasó a ser una base completamente distinta de la propiedad. Los propietarios de las empresas más adelantadas de una economía regional comúnmente dominaban los cabildos —en el caso de Antioquía eran los «señores de cuadrilla», etcétera—, aunque, a veces, mantenían el control indirecto a través de miembros recién llegados o de la escala inferior de su círculo.

Las profesiones letradas, como derecho, carrera eclesiástica y (en menor medida) medicina, gozaban de un doble aspecto a su favor. En primer lugar, las familias más grandes y más nobles no vacilaban en mandar a sus hijos a ejercer en estos campos, donde podían esperar un rápido avance hacia altas posiciones; al mismo tiempo que la práctica profesional no imposibilitaba del todo sostener propiedades. En segundo lugar, y más en la línea con la imagen usual que reflejaban estas profesiones, los sectores medios las usaban como un mecanismo de ascenso social, existiendo muchas familias ampliamente dedicadas a estas profesiones, eminencias secundarias rondando alrededor de los grandes. Un aroma similar de rango secundario alto era característico de los numerosos notarios y secretarios del mundo español, aunque algunos de ellos también llegaban a fundar grandes familias.

De todas las ocupaciones, la de comerciante era a la que resultaba más difícil de otorgar una valoración social más o menos fija, dentro del mundo español. Incluso restringiendo la noción de comerciante, tal y como los propios españoles hacían, a alguien involucrado a gran escala en el comercio a larga distancia de artículos de elevado valor en el mercado (normalmente de estilo u origen europeo), nos encontramos con que la persona así definida, aunque siempre letrada y, en algún sentido, respetada, se diferenciaba en tiempo y lugar del extranjero recién llegado, era distinto de un plebeyo, de un titulado, así como de los propietarios que constituían los pilares de la sociedad. El comercio a larga distancia, particularmente su estrecha conexión con Europa, tendía a impedir al comerciante su identificación con cualquier lugar y hacía de él un constante advenedizo, más estrechamente asociado con España que con los propietarios de cualquier tipo de riqueza. Durante

ciertas épocas del período colonial, algunas grandes empresas comerciales tendieron, en realidad, a solidificar sus bases en España, y fue allí donde los comerciantes prefirieron establecer sus familias y sus propiedades duraderas. Pero también podía ocurrir, y de hecho ocurrió, que el comercio pasara a ser la fuente más regular en la obtención de grandes ingresos de una provincia y que las firmas comerciales, a la vista de un volumen fijo, la escogieran como su principal centro de operaciones. En este sentido, ello ofrecía al comerciante las condiciones para situarse en los niveles más altos.

Siempre distinto del verdadero comerciante era el pequeño negociante local, conocido, entre otros términos, como «tratante». Humilde, a menudo ubicado en el último escalón de la jerarquía española y probablemente analfabeto, el tratante comerciaba principalmente con aquellos bienes que circulaban dentro de la economía regional, careciendo de capital y de las extensas redes a larga distancia de que disfrutaba el comerciante. Sin embargo, cuando había una elevada demanda de productos locales disponibles, tal y como algunas veces ocurría, el tratante podía avanzar hacia niveles más altos del comercio y de la sociedad.

Los artesanos, de los cuales había una gran variedad en las zonas ricas, estaban integrados por gente humilde, aunque no de manera tan marcada como en el caso de los tratantes. Los plateros, altamente especializados y con capital, podían actuar casi como banqueros y los barberos-cirujanos casi como profesionales; el administrador de un próspero almacén de cualquier ramo podía ser respetado y considerado como un hombre de bien. Sin embargo, había algunos oficios, como el de carretero, donde prácticamente todos los que ejercían esta profesión eran completamente plebeyos. El sistema de talleres en que el propietario ejercía como encargado, empleaba tantos jornaleros y aprendices como permitiera el tamaño de su clientela, convirtiendo al artesano afortunado en una persona considerada. Al igual que los tratantes, los artesanos eran pequeños minoristas y trataban con géneros manufacturados localmente (aunque, a menudo, hechos con materiales importados). También los artesanos entraban algunas veces a formar parte en relaciones comerciales más amplias y, de manera frecuente, intentaban alcanzar una cierta posición personal en la economía territorial de la región. Los artesanos tendían a enraizarse en la sociedad hispánica local en un nivel más elevado que los tratantes, algunos de los cuales sólo llegaban a alcanzar la consideración de transeúntes.

Quizá llegaríamos demasiado lejos si describiéramos la América colonial española como una sociedad organizada enteramente en términos de relaciones de clientela, pero, en realidad, los elementos de tal mecanismo se encuentran en todos sitios. En muchos casos, lo esencial de la actividad de una persona carecía de importancia o, simplemente, era cambiante, y la cuestión básica consistía en que uno trabajaba para alguien más, quizá supervisando a otros en nombre del empleador. Muchas personas eran definidas simplemente como empleadas, en algún nivel, de otros. Estas personas podían ser llamadas «sirvientes», pero ello no implicaba ni siquiera que fueran criados personales de quienes, en su mayoría, ocupaban los estratos más bajos del mundo español; normalmente no eran españoles o, a lo más, mestizos, al igual que aquellos que funcionaban como parte de una estructura de propiedad. Trabajar en tal tipo de institución podía tener, sin duda, el aspecto de un servicio personal, puesto que el personalismo y las relaciones fa-

miliares penetraron completamente en la propiedad. Pero mientras cualquier familia prominente disponía de su propiedad y, en parte, de hombres, la propiedad era una estructura más amplia, el conducto a través del cual un individuo o una familia lograba introducirse en el medio ambiente, tanto físico como social, en el intento de sacar beneficio y dominar. La organización de la propiedad era el vehículo social de prácticamente toda la actividad económica española. La propiedad aparece dirigida y ajustada a su propósito respectivo en distintas formas fácilmente reconocibles en todo lugar, desde el rancho ganadero a la producción textil y la minería de la plata, tomando tanto la forma de empresas pequeñas como grandes, truncadas o altamente desarrolladas. Dentro de ella, cada función tuvo un perfil social específico y relativamente constante.

Consideremos su forma total. Ya hemos hablado del propietario y de las intrínsecamente altas connotaciones de su posición. Los propietarios, a menudo, tomaban parte muy activa en sus negocios, pero en la medida de lo posible prestaban más atención al conjunto general, a los asuntos mayores más que a los detalles de la vida cotidiana, y defendían la propiedad en la esfera más amplia de otras propiedades, familias y organizaciones. El principal objetivo del propietario era la consolidación general de un elevado y permanente lugar en todos los aspectos básicos de la economía, sociedad y gobierno provincial.

La supervisión de las operaciones de alto nivel, con frecuencia se delegaba a los parientes jóvenes del propietario, a los colaterales no herederos, o a los parientes realmente pobres o ilegítimos, quienes podían aparecer en un lugar bastante bajo de la estructura. Pero también había el tipo específico de supervisor administrador de alto nivel, una persona de consideración, pero sin ninguna pretensión nobiliaria, hábil para leer y escribir, y cualificado en el manejo de la contabilidad. Las propiedades conglomeradas, verdaderamente extendidas, podían tener un administrador que, desde el punto de vista social, estaba al mismo nivel que el propietario, pero el mayordomo común, responsable de la producción y de la venta al detalle, estaba por debajo del propietario, aunque, por supuesto, tenía sus propias ambiciones.

Los mayordomos, incluso, tenían responsabilidades generales y vivían en constante movilidad. Los supervisores secundarios y terciarios, al nivel de capataces, estaban más vinculados a cierto proceso o subdivisión del trabajo y en un continuo contacto directo con los trabajadores. Verdaderamente humilde fue el papel que jugó el mayordomo en el seno del mundo español, estando asignado a ciertas gentes relativamente marginales de diversos tipos, con poca educación formal, y su función era la más baja que podía encontrarse de entre las posibles que llevaba a cabo una persona completamente española. Su aura general era comparable a la de los artesanos, y, verdaderamente, cuando técnicos y artesanos estaban empleados en una empresa, este espacio normalmente era ocupado por ellos.

El siguiente escalón hacia abajo era el del trabajador permanente, normalmente aquel que disponía de una habilidad u oficio específico para la empresa. Dondequiera que el mundo español estuviera inmerso en el de los indios, ésta era su posición más baja y en raras ocasiones estaba ocupada por personas étnicamente españolas. Sin embargo, estaba claramente localizada en el interior del mundo español, fuera o no la persona culturalmente hispánica; en todo caso, el puesto suponía ciertos grados de hispanización.

En el escalón más bajo de la estructura, en muy diversos tipos de propiedades, estaban los trabajadores temporeros, ocupados por corto tiempo, migrantes, que realizaban las tareas que requerían una menor destreza, especialmente durante los períodos álgidos del trabajo estacional. En la clásica propiedad rural de la América española colonial, tales trabajadores constituían la mayoría del conjunto. Los trabajadores temporeros, en muchos o en la mayoría de los casos, pertenecían más bien al mundo de los indígenas que al de los españoles, pero, dado que eran tan importantes para la organización de la propiedad, no podemos dejar de mencionarlos.

Teniendo en cuenta que en el conjunto de las ocupaciones españolas solamente podemos hablar en términos genéricos de «más alto» y «más bajo», y dado que ciertas personas que están más arriba en un sentido, están más bajas en otro, en lo que respecta a la estructura de la propiedad nos encontramos con una verdadera jerarquía, en la que cada nivel específico da orden a su inmediato inferior; hasta los trabajadores permanentes ayudaban a dirigir a los temporeros. Yendo del nivel más bajo al más alto, en la escala social española cada nivel es sistemáticamente más elevado que el anterior, y hasta el nivel de administrador, al menos, cada nivel implica una habilidad mayor con respecto al inmediatamente inferior, a excepción de aquellas propiedades en que se elaboraban productos originariamente indígenas, como las haciendas de pulque, y en las que los trabajadores del nivel más bajo podían tener un alto grado de especialización para la elaboración de los productos. Allí donde sea pertinente, se podría decir que los niveles más altos son más urbanos y étnicamente más españoles. El tipo de organización descrita tiende a extenderse más allá de lo que, haciendo un esfuerzo de imaginación, podríamos llamar propiedad, hasta organizaciones más amplias de todo tipo, incluyendo las gubernamentales, incluso las eclesiásticas, y, hacia el período colonial tardío, las militares.

La propiedad y la familia condicionaron poderosamente el funcionamiento de los otros principios de la organización social. A veces, en situaciones marcadas por gran riqueza y complejidad, puede verse una tendencia hacia el corporativismo social, es decir, las personas que ejercían ciertas profesiones u oficios se aglutinaban dando forma a un mundo propio, en el interior del cual se dieron las alianzas y conflictos más importantes con normas dictadas internamente. Pero esta tendencia nunca pudo ir más allá de una superficial solidaridad de grupo de presión, debido a que las numerosas familias poderosas y los complejos de propiedades contenían en su interior representantes de prácticamente todas las diversas ocupaciones. De este modo, las categorías funcionales existieron más como agrupaciones que como grupos cohesivos. Su unidad estuvo en el centro de la atención. En este sentido mantuvieron una gran importancia, asegurando a cada categoría el tratamiento bien definido que convencionalmente le correspondía; de aquí la insistencia en el uso de epítetos y títulos de muchas clases.

El principio de la progresión cronológica también funcionó, pero sólo dentro de unos límites. En todas las organizaciones se tenía en cuenta considerablemente la antigüedad, y en la mayoría de las esferas sociales se progresaba con los años, alcanzando la cima en la madurez y permaneciendo en ella hasta la senectud. Aunque uno podía raras veces, durante el corto período de una vida, despojarse enteramente de las categorías funcionales de origen o avanzar muy lejos dentro de la je-

rarquía de la propiedad. Por otra parte, si bien la edad significaba autoridad y rango, si una persona heredaba una posición importante en la familia tempranamente, ésta aparecía, aun cuando fuera un mero joven, como gran propietario y miembro del concejo municipal.

Una característica muy destacada del mundo español fue el uso abundante de auxiliares, personas que entraban a formar parte de este grupo, realizando muchas de las funciones de bajo y medio nivel, que ya se han expuesto, pero que desde el punto de vista étnico no formaban del todo parte del mundo español. Debido a que este grupo no era enteramente español y a su importancia en la relación entre los dos mundos socioculturales de la América española —hispánico e indígena—, es oportuno discutir su papel con detalle en otra sección. Pero es necesario tratar aquí a un segmento de la población auxiliar —personas de descendencia africana—, no solamente por no haber tenido ninguna relación genética con el mundo indígena, sino que por haber estado, aunque internamente diferenciado, totalmente dentro del sector hispánico.[4]

En la mayor parte de la América española no hubo un mundo africano en el sentido que hablamos de la existencia de un europeo y otro indígena, con excepción quizá de algunas partes del Caribe. Más que existir como un sector separado, los negros eran normalmente distribuidos entre las familias hispánicas y sus propiedades. Aunque a menudo nosotros detectemos un contenido cultural africano en sus vidas, no exhibían un conjunto de patrones sociales distintivos; más bien ellos adoptaban aquellos que podríamos esperar de los españoles marginales. La razón por la cual los negros llegaban a convertirse en un subsector cerrado (con miles de excepciones), fue por la tendencia que tenían a casarse entre ellos mismos y organizar sus propias asociaciones; pero lo mismo se podría decir de los herreros o de los vascos. Ellos también tenían un campo bastante restringido de funciones, ya que por su obvia diferencia física de los españoles generalmente se los mantenía excluidos de las aspiraciones superiores, incluso cuando eran libres o racialmente mestizos, y el elevado coste de importación de esclavos africanos redundaba en que se les ubicara en buena parte en tareas remunerativas, de habilidad y responsabilidad. Las posiciones arquetípicas para los negros fueron las de artesano y las de supervisor de escaso nivel (los sirvientes personales de confianza constituían un subgrupo del último). El comercio al detalle, al nivel del tratante, fue otra de sus especialidades, principalmente entre las mujeres. Con frecuencia descendían hasta el nivel de mano de obra permanente y especializada, pero siempre en algo intensivo y bien capitalizado, y sólo ocasionalmente lograban alcanzar el puesto de mayordomo de toda una empresa.

Esclavitud y manumisión no necesitan ser detalladas aquí, aunque la abrumadora mayoría de negros que al principio entraron en la América española lo hicieran como esclavos, y, en este sentido, la manumisión fue un fenómeno suficientemente significativo como para asegurar que en todos los lugares donde hubo esclavos negros, también hubo algunos negros libres. Aquí sólo necesitamos introducir dos aspectos. En primer lugar, el perfil socioétnico del esclavo hispanoamericano corresponde al de una persona étnicamente ni española ni del grupo aborigen local,

4. Véase también Bowser, *HALC*, IV, capítulo 5.

nacido (él o sus antepasados inmediatos) en zonas geográficamente muy lejanas; podía cambiar de amos con la misma frecuencia que los beneficios económicos de éstos dictaran; y funcionaba completamente integrado en el seno de las estructuras españolas. El esclavo africano, y para el caso, el fenómeno menor pero persistente del esclavo indígena, estaba en el polo opuesto del indio de las comunidades rurales, quien permanecía dentro de su propio contexto con una baja movilidad, muy probablemente desconocía la lengua española y carecía de las habilidades hispánicas.

En segundo lugar, la cuestión de la libertad o esclavitud marcó pocas distinciones en el papel social de los negros. No sólo por el hecho de que los negros y mulatos continuaron siendo artesanos, capataces y sirvientes de confianza, sino que hay que tener en cuenta la otra cara de la moneda, ya que algunas veces los negros, mientras continuaban siendo esclavos, llegaban a alcanzar funciones tan altas como las de supervisor general. Dentro del conjunto de la sociedad hispanoamericana, el esclavo, al margen de algunas obvias desventajas, disfrutaba de un nivel más bien medio.

Entre los indígenas, los parientes funcionales más cercanos a los negros eran aquellos que, al no ser esclavos, vivían y trabajaban a tiempo completo en el mundo español. Ellos también tuvieron bastante movilidad y eran trasladados fuera de su contexto original, pero no tan lejos como en el caso de los esclavos o libertos. Este sector de indígenas constituyó uno de los elementos más significativos y dinámicos de todo el complejo hispanoindio, al que se le prestará más atención después de haber aludido al contexto del cual procedían.

El mundo indígena

Dentro de una división general de la humanidad, comparable a la de los habitantes de todo el continente europeo o del africano, los aborígenes del hemisferio occidental fueron más un universo que un mundo. Sólo revisando el sector indígena de la América española de forma exhaustiva, tomando una región específica durante un tiempo determinado, sería posible lograr una descripción unificada y detallada de su fenomenología social. Para este propósito se van a bosquejar brevemente tres tipos de situaciones comúnmente vistas, mirando en cada uno de ellas primero la forma de la sociedad anterior a la conquista y su posterior desarrollo colonial.[5]

En nuestro primer tipo, la sociedad completamente sedentaria, los modos de organización se superpusieron, en muchos aspectos básicos, con los de la sociedad ibérica, hecho que no pasó inadvertido a los españoles. Las zonas sedentarias disfrutaban de una unidad provincial bien definida, en general más autónoma e independiente que el equivalente español, con una cabeza dinástica autorizada para exigir trabajo y tributo (podía darse un asentamiento urbano central fuerte y dominante, o una carencia casi absoluta del mismo). La distinción noble-plebeyo también existió aquí, estando en cualquier caso más profundamene arraigada e insistente que entre los españoles. En muchos lugares había ciertos plebeyos que se diferenciaban

5. Véase también Gibson, *HALC*, IV, capítulo 6.

del resto al vivir principalmente de un oficio particular o del comercio más que de la prevalente agricultural intensiva.

La mayoría de las sociedades sedentarias de América, desde las grandes islas del Caribe hasta México y Perú, también conoció el tipo social de persona que, al ser dependiente de un gobernante o de algún noble, estaba fuera del marco general de los derechos y deberes públicos. El sistema español no tuvo un fenómeno totalmente paralelo, sin embargo, éste poseyó algunos aspectos similares, pudiéndose mencionar, en ese sentido, las disposiciones antiguas, no traídas al Nuevo Mundo, por las cuales algunos españoles eran vasallos de un señor en lugar de serlo directamente del rey. En efecto, mucha gente dentro de la organización de la propiedad española participaba en la sociedad mayor sólo como dependientes de la propiedad y la familia. La posición de los dependientes indígenas permanentes era algo ambigua; podían ser considerados por debajo de los plebeyos comunes, ya que normalmente así lo estaban, pero en casos individuales podían ser poderosos y partidarios bien recompensados de un señor noble. Dado que algunas veces pertenecían a un grupo étnico minoritario o recién conquistado o buscaban refugio al superpoblarse su espacio vital, parece ser que los dependientes se originaban en situaciones principalmente marginales y que eran, en esencia, una variedad de la gente común. Verdaderamente, en el caso del México central no existió un término especial universalmente aceptado para definir a este sector, y a menudo se lo definió con el mismo término usado para el resto de la gente común. En La Española, el término fue *naboría*, y en los Andes centrales *yana*, plural del singular *yanacona*; palabras todas ellas que se incorporaron al vocabulario general de la América española.

Aunque la sociedad de las áreas centrales y sedentarias pudo resultar muy familiar a los españoles, aquellas que les resultaron relativamente más extrañas fueron igualmente importantes. Una ciudad-provincia española, especialmente en la forma existente en el mundo español de las Indias, carecía de subdivisiones firmes, caracterizándose más bien por un gran número de ramificaciones y estructuras que partían de un núcleo y se extendían hacia los márgenes. La provincia indígena en realidad tenía, hasta cierto punto, estructuras equivalentes, pero estaba organizada de forma más celular. En el interior de la provincia existía un número de subdivisiones territoriales, al igual que sociales, siendo cada una de ellas un razonable microcosmos del conjunto (dos nombres bien conocidos para tales unidades son el *calpulli* en el México central y el *ayllu* en el quechua hablante de los Andes). Con cada subunidad firmemente enraizada en un territorio y con un acentuado sentimiento de microsolidaridad, el mundo indígena, a nivel local, era muy resistente y estable, incluso en aquellos momentos que las presiones causaban movimientos masivos de gente hacia dentro y fuera de las unidades o reducciones del número global de sus habitantes.

Otras peculiaridades de la organización social derivaban del principio básico de la subdivisión igualitaria. La típica unidad provincial estaba estructurada por una distribución algo simétrica de las subunidades, las cuales podían entonces dar y recibir funciones recíprocas dentro del conjunto mayor en que se hallaban. La división provincial en cuatro partes era un mecanismo clásico, pero también exis-

tían, muchas otras combinaciones numéricas.[6] Con bastante frecuencia, la provincia estaba dividida en dos partes, no en un sentido estrictamente territorial, sino que cada mitad estaba representada por subunidades en todos los sectores del territorio, y cada una de ellas encabezada por distintos linajes dinásticos. En muchos casos, estas divisiones correspondían a subgrupos étnicos históricamente separados, de lo cual los habitantes locales todavía eran conscientes. Otro artificio de la organización provincial española era que una o más de las subunidades podía no ser contigua con las restantes, ello era normal en los Andes centrales.

Al nivel de lo individual, todavía existieron más diferencias. En la organización familiar, a pesar de similitudes tan fuertes como la presencia habitual de rivalidades multilineales y complejos familiares con múltiples niveles, también hubo grandes diferencias, tales como un menor énfasis en las herencias de padres a hijos que en las del hermano mayor al menor. Para los hombres prominentes, la poligamia era formal, pero entre los españoles era más bien informal. En el México central, al menos, existía el *teccalli* o casas nobiliarias, que eran subsociedades casi completas en sí mismas, llegando a eclipsar, a veces, al calpulli, y estaban organizadas de forma más elaborada que cualquier equivalente existente en España en los inicios de la época moderna, y mucho más que en el mundo español de las Indias. El principio de la progresión u orden cronológico fue, de lejos, más sistemático en muchas sociedades indígenas que entre las españolas, ordenando funciones personales y tipo de actividades de modo más rígido y con mayor detalle. En ningún lugar, la división sexual de funciones fue idéntica a la de los españoles, ni las relaciones consanguíneas fueron conceptualizadas de la misma manera, con las consecuentes diferencias en la definición del papel del parentesco. Cualquier función eclesiástica o nobiliaria tenía prerrogativas específicas, las cuales no se correspondían totalmente con las de los españoles, y lo mismo sucedía con las ocupaciones; los mexicanos del centro, por ejemplo, se inclinaban a considerar algunos oficios como condición intrínseca de nobleza.

Cuando los españoles llegaron a ocupar las zonas sedentarias continuaron con el funcionamiento de la sociedad provincial indígena como base del proyecto global. Reconociendo una «república de indios» separada, los españoles en cada subregión dividieron la comunidad indígena en muchos municipios distintos, organizados casi al estilo español, constituyendo juntos el ***hinterland*** de una ciudad española. Se pretendía que los indígenas vivieran aislados de los españoles, y al menos en los inicios del período, los patrones sociales españoles relacionados con la nuclearización urbana se sustentaron en gran medida en esta pretensión. El papel de la nobleza, al igual que el pago del tributo y el suministro de mano de obra, encontró un amplio espacio en el nuevo sistema. La unidad provincial indígena fue entonces, no sólo el campo de su propia vida interna tradicional, sino también el de casi todas las estructuras internas españolas; sus límites dictaron la encomienda, la parroquia, el pueblo indígena de estilo hispánico y la unidad administrativa local con sus mecanismos que hicieron funcionar todas estas estructuras. En pri-

6. El mismo tipo de organización fue característico de la expresión artística y literaria indígena, al menos en el México central. Véase Frances Karttunen y James Lockhart, «La estructura de la poesía náhuatl vista por sus variantes», en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 14 (1980), pp. 15-64, y John McAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, Cambridge, Mass., 1965, p. 199.

mer lugar, entonces, la principal presión para el cambio social radicó en la introducción de nuevas técnicas y conceptos, en especial las funciones recientemente definidas para los indígenas, tales como las de alcalde, sacristán y otras por el estilo. Pero cada vez que los indígenas ocupaban alguno de estos cargos, lo ejercían con un espíritu plenamente fiel a la tradición de su sociedad. De este modo, la reorganización social interna fue más aparente que real. Aquellas pautas sociales que no entraban en conflicto directo con el funcionamiento de las estructuras rurales españolas, tendían a persistir, mientras los españoles las ignoraban o entendían equivocadamente. Por ejemplo, la organización por mitades desarrollada con todas las de la ley, perduró en algunos lugares hasta fines del período colonial.

El impacto en la sociedad indígena corporativa fue sólo un lado de la cuestión; el otro, la absorción de los indígenas individuales dentro del mundo español como servidumbre permanente, trabajadores y dependientes de varios tipos —un movimiento facilitado por el papel previamente existente del naboría o yanacona— fue a largo plazo igualmente significativo.

Un segundo grupo incluye lo que podríamos llamar las sociedades semisedentarias, a menudo localizadas en las áreas boscosas; los tupí de Paraguay y de la costa brasileña son, quizás, los más conocidos y estudiados, pero el tipo general está ampliamente distribuido, en el entorno de pueblos plenamente sedentarios y en otros lugares. Al igual que en las sociedades sedentarias, allí también hubo poblados y se practicó la agricultura, pero, en cambio no hubo mayores puntos de coincidencia con la organización española. El cultivo cambiaba de lugar rápidamente, y con el tiempo ocurría lo mismo con los poblados. Nada de lo que había era permanente, ni contaba con una unidad provincial bien definida que sirviera de espacio y medio ambiente; incluso en los poblados individuales, aunque pudieran disponer de jefes guerreros y estar algunas veces organizados en sofisticadas subunidades simétricas, no disponían de jefes dinásticos que exigieran tributo, que dieran estabilidad a la unidad y unificaran la dirección. No había ninguna distinción entre gente noble y plebeya, como tampoco había otros grupos especializados. La unidad más sólida de la sociedad radicaba en el grupo extenso del mismo linaje, que a veces vivía bajo el mismo techo en una casa grande y normalmente bajo el liderazgo del varón más viejo. Esta unidad estaba tan vagamente integrada en el poblado que los individuos a veces abandonaban el asentamiento para juntarse a otro grupo o para vivir aislados. La progresión cronológica, las convenciones de parentesco y la división sexual, determinaban casi todas las funciones de los individuos. Un aspecto sorprendente de la división sexual del trabajo fue que, mientras en las sociedades sedentarias el hombre ejercía las tareas más duras del trabajo agrícola, en las semisedentarias era la mujer la que asumía esta función, ayudada por el hombre en tareas tales como la limpieza, puesto que el hombre, más que agricultor, era cazador, pescador y guerrero.

El modelo social que los españoles siguieron en la ocupación de las zonas sedentarias, el de una sociedad española separada, básicamente urbana, asentada en un espacio alrededor del cual las entidades sociopolíticas indígenas funcionaban semiautónomamente de modo separado, no era viable en una situación tal como la descrita arriba. No sólo estaban ausentes los mecanismos del tributo y dominio, sino que tampoco había ninguna estructura indígena permanente, del tipo que fue-

ra. Las diferencias entre la sociedad india local y la sociedad española eran demasiado grandes como para otorgar beneficios significativos a los españoles sin tener la contrapartida de algún tipo de intervención drástica directa de éstos.

Una de las estrategias que siguieron los españoles fue la de reconstruir la situación a semejanza de México y Perú. En las áreas que estamos tratando, establecieron ciudades y trataron de forjar un interior indígena en el espacio circundante a las mismas, aunque en algunas regiones estas ciudades se vaciaban o cambiaban de ubicación con la misma frecuencia que lo hacían los asentamientos indígenas, ya que no había ningún lugar que tuviera más ventajas que otro. Los españoles intentaron crear sólidas jefaturas dinásticas con la finalidad de reorganizar las formas de gobierno, en las cuales la encomienda vendría a ser el equivalente de las unidades provinciales de las áreas centrales, y desde el campo circundante remitían bienes y mano de obra al interior de la ciudad española. En Paraguay trataron de propagar específicamente la *mita* andina central, o reclutamiento rotativo de mano de obra a larga distancia, mecanismo que implicaba una base organizativa social totalmente distinta a la de los guaraníes locales.

Normalmente la población española local se las arreglaba de algún modo para hacer que funcionaran las estructuras introducidas, pero no siempre del mismo modo que se siguió en las áreas centrales originales. Por ejemplo, en la variante de encomienda de estas áreas, desde Paraguay a Venezuela, la mujer tributaba en mano de obra, siguiendo la definición del papel aborigen, a pesar del hecho de que el modelo de encomienda, basado en los papeles sociales de las áreas centrales, tenía solamente a los hombres como tributarios.

En esencia, el modelo de sociedad doble colapsó. Por una parte, los españoles penetraron profundamente en la sociedad indígena; en las etapas más tempranas, algunos fueron tan lejos que llegaron a ser cabezas de linaje, siendo el parentesco el único medio efectivo para ejercer autoridad. Los españoles, incluyendo los de rango más elevado, experimentaron la mezcla racial mucho antes que en las áreas centrales, y absorbieron mucho más las técnicas, comida y lenguaje indígenas. Por otra parte, puesto que la organización local indígena, incluso con todas las adaptaciones, no servía muy bien a los intereses españoles, y la población aborigen total era mucho más reducida que en las áreas centrales, los indígenas tendían a ser atraídos al interior de la sociedad española local (entonces algo modificada), algunas veces hasta el punto de que un sector indígena separado dejaba de existir completamente. Dentro de las estructuras españolas, los indígenas se convirtieron en siervos dependientes y en otro tipo de trabajadores permanentes, muy similares a los naboría-yanaconas de las áreas centrales, aspecto que los españoles captaron con rapidez. En toda la región del Río de la Plata y Chile, a tales trabajadores, efectivamente se los llamó yanaconas, y en este desarrollo, también los españoles recrearon una faceta vinculada a las áreas centrales que no tenía ningún precedente directo con la sociedad aborigen local. En todo caso, el resultado global del movimiento en ambas direcciones redundó en una única continuidad indígena-española, en la cual se pueden distinguir elementos que son dominantes o subordinados, intrusos o indígenas, pero difícilmente se distinguirán dos economías y sociedades separadas.

Nuestro tercer tipo de sociedad indígena fue el de la población no sedentaria, que erraba en su territorio en pequeñas bandas, viviendo de la caza o de la recolec-

ción. Sus lenguas y muchos elementos de su tecnología y cultura estaban estrechamente relacionados con los de otras sociedades americanas, pero debido a su alta movilidad, a su completa carencia de asentamientos estables, a su adaptación a un medio natural específico (con su correspondiente carácter distintivo) y a su naturaleza belicosa, tuvieron pocos puntos de contacto social con la población sedentaria, fuera indígena o europea. Los grupos sedentarios y no sedentarios apenas compartían papel social alguno, provocando que estos dos tipos de sociedad fueran impenetrables el uno del otro. El resultado fue el evitarse mutuamente, cuando no el conflicto. Algunos grupos no sedentarios permanecieron completamente al margen de la influencia española durante siglos o se mantuvieron independientes mediante una constante resistencia, experimentando sólo un cierto tipo de cambio social autogenerado, tal como el de la evolución hacia confederaciones más grandes y liderazgos más sólidos para propósitos militares.

Al no estar dispuestos o ser capaces de rendir tributo y aportar mano de obra sedentaria como una sociedad corporativa, y debido también a la naturaleza de sus costumbres tradicionales, a este tipo de grupos que estamos describiendo le fue difícil penetrar en la sociedad sedentaria como individuos. La población no sedentaria no pudo constituir un entorno ambiental que circundara la ciudad española, ni ser llevada allí para trabajar. Cuando los españoles estaban presentes entre grupos de población no sedentaria, el orden imperante era normalmente el constante y duradero hostigamiento y conflicto mutuo, al tiempo que casi todos los mecanismos sociales mediante los cuales los españoles intentaban dominarlos, absorberlos o explotarlos, tomaban la forma de eliminación brutal y total de su propio contexto. Como individuos, puesto que los mecanismos del naboría-yanacona no funcionaban, los españoles regularmente recurrían a la esclavitud para someter a este tipo de población en los límites no sedentarios, desde el sur de Chile hasta el norte de México. Este era el único tipo de situación por el cual la esclavitud de indígenas persistiría significativamente después del período de conquista. Aunque algunas veces a este sistema se lo encubría bajo el término de servidumbre como castigo a la resistencia, sin embargo, ello fue una verdadera esclavitud, mantenida con ventas y reventas. Al esclavo casi siempre lo mandaban a las lejanas áreas centrales, donde no le quedaban otras alternativas que la de adoptar la lengua española y la vida sedentaria. Una vez allí, el esclavo indígena era casi tan extranjero como el esclavo africano, y ocupaba un nivel social ligeramente más bajo, aunque realizaba las mismas funciones que el africano.

La otra institución, más corporativa, para convertir a los grupos no sedentarios en población sedentaria, fue la creación de un asentamiento totalmente nuevo, llevada a cabo bajo los auspicios oficiales (en general eclesiásticos), en lugar arbitrariamente escogido y con gente recogida de cualquier subgrupo que lograban atraer hacia el mismo. El establecimiento, «misión», carecía de una compleja subdivisión interna, y en muchos sentidos fue la exacta oposición del municipio indígena de las áreas centrales, el cual estaba construido sobre una sólida base étnica, territorial y social; sin embargo, la misión estuvo inspirada en las formas indígenas de estilo hispánico de las áreas centrales y disfrutó exteriormente del mismo tipo de gobierno y oficiales indígenas. En las partidas de indígenas sedentarios, que habían migrado o habían sido recogidas de áreas más antiguas, algunas veces había presente un espíritu transformador. Lo que se intentó fue una revolución social total

sin una gran fuerza de ocupación, un movimiento destinado desde el inicio al fracaso o como máximo a tener un éxito muy limitado. La fuga individual y masiva desde los nuevos asentamientos fue endémica, y las enfermedades en tales concentraciones de gente, pequeñas en su totalidad, causaron a menudo su casi extinción. En la mayoría de los casos en que los asentamientos florecieron durante largos períodos, los indígenas eran más semisedentarios que no sedentarios. En cualquier caso, las misiones generaron cierto número de indígenas preparados para vivir y realizar tareas al estilo hispánico.[7]

Un área con predominio de indígenas no sedentarios no era apropiada para atraer una sustancial inmigración española, a menos que estuviera en una ruta comercial importante o tuviera buenos depósitos de minerales. A pesar de eso, tales áreas casi siempre contaron con algún tipo de presencia civil española, y una vez que las misiones empezaron a generar gente susceptible de ser empleada, los españoles adquirieron algunos de ellos como sirvientes y trabajadores. Sin embargo, hubo límites severos para la magnitud de esta clase de interacción, y con el tiempo, la sociedad española en zonas de este estilo permaneció más pura en términos étnicos, lingüísticos y en otros sentidos que en cualquier tipo de contexto americano, siendo modificada solamente por elementos indígenas traídos de las áreas sedentarias y semisedentarias. Si se producía un influjo masivo español en tales regiones, los grupos indígenas no sedentarios estaban pronto listos para desaparecer, dejando pocas huellas de su existencia.

La interacción de los dos mundos

Las interrelaciones entre el mundo español y el indígena ya han sido insinuadas en este trabajo; se ha manifestado tan imposible discutirlas por separado como lo fue mantener ambos sectores separados durante el período colonial. Pero ha llegado el momento de analizar directamente las maneras en que ambos constituyeron un conjunto, operaron dentro de las mismas estructuras o se interrelacionaron de una forma u otra.

El concepto social que abarcaba casi todos los aspectos de las Indias españolas era el de la jerarquía en la cual cada uno de los tres grupos étnicos principales —europeos, africanos y amerindios— tenía su posición fija. Este, por supuesto, fue un concepto hispanocéntrico; el principio general de su construcción era que cuanto más español fuera uno, en cualquier sentido, más alta sería su posición. Las tres categorías eran concebidas como español, negro e indio. Se ha de remarcar el hecho de que la cúpula es española en lugar de blanca, pues el término «blanco» raramente aparece en el lenguaje popular u oficial hasta fines de siglo XVIII. La importancia de este hecho es que el esquema abarcaba tanto la cultura como el fenotipo, contrarrestando cada uno el peso del otro y, si era necesario, evaluando una categoría o individuo dado. Esta es la razón por la que no es posible dar una res-

7. El mejor estudio del fenómeno característico de las áreas de indios no sedentarios continúa siendo el de Philip Waine Powell, *Soldiers, Indians and silver: the nortward advance of New Spain, 1550-1600*, Berkeley y Los Ángeles, 1952.

puesta inequívoca a la pregunta de cuál era el rango más alto, el del negro o el del indio. Los indígenas se parecían más a los españoles, los negros se comportaban más como ellos. El uso de la categoría «negro», más que algunos términos tales como el de «moro» o «guineo», sirvió, en este caso, como un indicador por el cual la distinción física era considerada la más importante. La categoría «indio» es interesante en el sentido que creó una unidad donde no existía e ignoró vastas distinciones de sociedades muy diversas, haciendo posible una evaluación y un trato uniforme de toda la infinita variedad de gente que fue identificada por el hecho de estar habitando en el hemisferio occidental.

La naturaleza de la categoría «indio», verdaderamente, puso de relieve la necesidad de saber en qué medida la población no española de origen aceptaba el esquema étnico español. Los indios eran notablemente reacios a aceptar esta designación, ni para ellos ni para otros así denominados (a excepción de cuando ocasionalmente hablaban español). En inscripciones coloniales hechas en náhuatl, la lengua del México central, la población aborigen estaba identificada a través de subunidades o unidades provinciales y, algunas veces mediante negocio, oficio o por la categoría noble-plebeyo, pero no como «indios». Sin embargo, todas las otras designaciones étnicas españolas que aparecen en las fuentes náhualt, están usadas con el mismo sentido y connotación que entre los españoles. En el caso del náhualt, hacia mediados del período colonial, la palabra *macehualli*, que originalmente significaba plebeyo, vasallo, empezó a usarse como una designación de grupo, aproximadamente con el mismo campo de referencia de «indio», aunque sin las mismas connotaciones. En el caso de los negros, ellos, sin lugar a dudas, tuvieron sus propias evaluaciones internas; aquellos que integraron la primera generación que provino de África poseyó un conjunto de conceptos y terminologías totalmente diferentes, pero, a juzgar por los signos externos, parece que éstos captaron, utilizaron y, en este sentido, aceptaron el esquema imperante.

Una faceta crucial del esquema étnico hispanoamericano fue el del reconocimiento del mestizaje en el sentido amplio del término. En los contactos sociales concretos, todos los aspectos discernibles de variación, tanto desde el punto de vista cultural como físico, fueron tomados en consideración de un modo sumamente flexible. Por otra parte, en el esquema, ciertas mezclas fueron concebidas como grupos étnicos separados, mantenidas bajo actitudes y terminologías uniformes fijas. Pero uno no debe esperar una gran estabilidad de tales conceptos; de hecho, la mera incorporación de mezclas en el esquema hizo de él una herramienta de transición destinada a desaparecer progresivamente después de unas cuantas generaciones. Las dos categorías intermedias más importantes fueron la de mestizo, para definir la mezcla entre español e indio, y la de mulato, para definir la mezcla entre negro y español (la mezcla de indios con negros recibió más tarde sólo un reconocimiento parcial como categoría separada, siendo más bien, en muchos casos, subsumida bajo el término mulato; no se sabe si ello fue por simple falta de interés en la distinción o porque esta mezcla también condujo al africano a acercarse más al tipo físico europeo). Las categorías de mestizaje, aunque en general a simple vista parezcan referirse principalmente al cruce biológico, tuvieron connotaciones culturales importantes. En Guatemala se desarrolló la categoría «ladino», adjetivo aplicado para definir en todas partes de la América española al negro e indio de habla española, pero aquí vino a usarse como sustantivo para referirse a las mismas gen-

tes que en otros lugares eran definidas esencialmente bajo el término de mestizos; así, en este caso particular, la categoría de mezcla es más bien cultural que biológica.

En todo ello, el lugar de las categorías de mezcla es, como era de esperar, intermedia entre los grupos étnicos de los padres. Es cierto que hubo opiniones enfrentadas, pudiéndose encontrar muchos escritos, realizados tanto por españoles como por indígenas, en donde se critica a los tipos mezclados como si fueran la escoria del mundo, unos degenerados de las estirpes más puras. Sin embargo, con mucha frecuencia, estas quejas emanaban de la gente altamente ubicada, cuyos intereses se nutrían de la estructura de dos sociedades separadas, y veían a los mestizos y mulatos como simples perturbadores. No podemos aquí entrar a analizar cuál fue la conducta que era contemplada como incitadora de problemas; pero nada podía ser más claro que las mezclas, por su sola existencia, fueron la principal, y en última instancia la indiscutible amenaza a la estructura de sociedad doble. La opinión despectiva, entonces, es más una posición política que parte de un concepto social; quizá como estereotipo público podría haber sido la primera opinión vertida por cualquier indígena o español en torno al tema en cuestión. Pero también existió una evaluación más privada, posiblemente menos consciente, de las categorías mixtas, la cual puede ser corroborada desde su posición relativa en las jerarquías existentes en las propiedades españolas y similares. En este sentido, las gentes identificadas por términos que indicaban mezcla normalmente estaban por encima de aquellos que respondían a las categorías de negro e indio, al tiempo que estaban por debajo de aquellos que eran llamados españoles.

Entonces, y dadas las ambigüedades observadas en la posición relativa de negros e indios, se podría considerar el esquema empezando con los españoles en el vértice y bifurcando hacia abajo dos líneas: una, atravesando al mestizo para llegar al indio, y otra, atravesando al mulato para llegar al negro. Esto es, posiblemente, lo más lejos que uno puede llegar al usar un esquema vertical. Sin embargo, también se puede mirar el esquema indicando, no el nivel *per se,* sino el grado de españolidad, que mediría la intensidad bajo la cual una persona estaba incluida en el mundo español. Esto lo podemos medir de la misma manera que lo anterior, por la posición relativa de la población que acarreaba con sus designaciones respectivas. Cuando se aplica tal criterio, la combinación resultante es simple, lineal y sin ambigüedades; la progresión es español, mestizo, mulato, negro, indio. Notamos que las dos agrupaciones étnicas subordinadas invierten la posición después de las mezclas. Los integrantes de ambas categorías mezcladas normalmente eran instruidos bastante a fondo en la cultura española, de este modo ello podía ser decisivo para el fenotipo que tuviera a un nivel más compacto, mientras que esto no ocurría con los grupos básicos.

Después del período de conquista, la sociedad española manipuló las categorías étnicas cada vez que tuvo la necesidad de hacerlo, de este modo una persona no era necesariamente identificada mediante la designación que la estricta aplicación del criterio de descendencia biológica dictaba. Ello permitió flexibilidad en los límites de las categorías, aunque retuvo —verdaderamente reforzó— sus connotaciones y alineamientos. Al darse la primera gran manipulación, una gran parte de las primeras generaciones de mestizos fue aceptada (con algunas reservas) como española, habiendo, sin embargo, plena conciencia de la relación de sangre con los individuos españoles, situación que se hace más importante por la necesidad mate-

rial de construir una familia. Durante la mayor parte del siglo XVI, la tendencia era llamar mestizo sólo a aquellas personas que eran abandonadas, destituidas o, de otro modo, desafortunadas. A lo largo del período colonial, los mestizos y mulatos que tenían parientes españoles influyentes o aquellos que habían adquirido algún tipo de riqueza o posición, podían escapar de las categorías biológicas y ser considerados españoles.

Sin embargo, más común que el uso concreto de una designación nueva, especialmente una vez que la persona era colocada en una cierta categoría, fue el abandono de la designación antigua a través del concenso de la costumbre local. Una persona que tuviera cualquier tipo de contacto con el mundo español, normalmente era denominada mediante un epíteto étnico en cualquier ocasión imaginable, tanto es así que con los negros e indios la designación frecuentemente desplazaba al apellido. La única categoría cuyo uso tuvo menos consistencia fue la de español. Puesto que «español» era el punto de referencia, cuando se usaba un nombre sin epíteto étnico, se asumía que éste pertenecía a una persona de la categoría mencionada, quien emplearía como signo de posición más alta, en lugar de la designación étnica, el nombre de un oficio u ocupación, un título académico o militar, «don», o en el caso de las mujeres, el estado civil. Cuando una persona ubicada en una de las categorías étnicas más bajas alcanzaba una cierta riqueza, prominencia o grado de hispanización mayor que la que estaba en consonancia con el estereotipo de su categoría, la comunidad omitía la categoría y dejaba su nombre inmodificado, y el resultado de ello, entonces, era que éste sonaba como si fuera español (hasta cierto punto, aquí no podemos entrar a hacer distinciones precisas al mencionar las pautas de los distintos grupos étnicos, ni siquiera para los españoles prominentes en relación con los más modestos). La omisión de designación étnica no era admitida para aquellas personas que estuvieran plenamente inmersas en cualquier otra categoría, pero le permitía aspirar a un matrimonio sin oposiciones, a un círculo social y honores correspondientes a sus características culturales y posición económica.

Si comparamos la escala étnica con la funcional, nos encontramos con que cada categoría étnica combinaba con diversas funciones. Si bien las personas llamadas «españolas» tendieron a monopolizar las funciones altas (en raras ocasiones, junto a indios hispanizados pertenecientes a la alta nobleza), también es cierto que éstas aparecieron ocupando rangos medios y bastante más bajos. Y si los «indios» tendieron a ser habitualmente labradores, también ejercieron muchísimas otras funciones en ambos mundos. Solamente las unidades locales de indígenas en el campo, al margen del mundo español, representaron grupos que funcionaban totalmente separados. Las personas de categorías mezcladas eran más fácil de caracterizar como las que realizaban principalmente las funciones de nivel intermedio, pero, aquí también, la categoría «mestizos» se nos escapa constantemente de las manos al observar su estrecha asociación o identidad con los españoles. Dejamos de lado al grupo combinado de negro-mulato como uno en los que regularmente coincide bastante bien la etnicidad y función, dado que entre los así designados hubo una masiva tendencia (como ya se ha visto anteriormente) a involucrarse en ocupaciones artesanales u otros trabajos intensos, que requerían una especial destreza, o como supervisores de bajo nivel, todos ellos situados de la misma forma en el mundo español.

Aparte de los indígenas más o menos campesinos, quizás el modo por el cual

los grupos étnicos alcanzaban más fielmente la realidad de grupo, fue mediante las interrelaciones matrimoniales básicas. Dicho de otra manera, la mayoría de los integrantes de todos los grupos étnicos escogían su pareja matrimonial dentro de su propio grupo, y en consecuencia, los parientes más cercanos, las amistades y otros semejantes sustentaban la misma designación étnica de los contrayentes. Sin embargo, no siempre había disponible una pareja adecuada dentro del grupo, y de acuerdo con lo que dictaba la posición y riqueza, la gente buscaba casarse con alguien perteneciente al grupo más cercano, más alto o más bajo, según fuera el caso. Existen estudios de algunas situaciones específicas, de mediados y fines del período colonial, que indican que en los grupos urbanos de nivel medio y bajo, entre un tercio y la mitad de los matrimonios pudo haberse dado normalmente fuera de las categorías étnicas.[8] Entre los españoles, entre los indígenas campesinos y hasta en las grandes concentraciones indígenas en los márgenes de las ciudades, se tendía con mucha frecuencia a contraer matrimonio dentro de su propio grupo, pero no se puede olvidar la costumbre de uniones informales y la existencia de hijos ilegítimos; en este tipo de uniones, generalmente la mujer era escogida de cualquier categoría más baja que la del hombre. El «compadrazgo», o parentesco ritual a través del padrinazgo, mostraba las mismas ambigüedades. Aunque posiblemente el uso más frecuente de tal mecanismo fuera para reforzar los vínculos existentes dentro del mismo grupo étnico, éste también a menudo siguió las especialidades ocupacionales sin considerar el origen étnico, y sirvió para crear o fortalecer los lazos patrón-cliente entre personas muy separadas en la escala étnica.

Los aspectos de la formación de la subcomunidad étnica pueden verse también en la historia de las cofradías o hermandades religiosas, las cuales otorgaban a ciertos grupos de la población un lugar de encuentro, festividades comunes, proyectos de grupo, facilidades de ayuda mutua y espíritu de cuerpo. Al igual que con el parentesco ritual, este elemento organizativo, ya en el período colonial avanzado, se expandió por toda la sociedad, incluyendo al sector indígena, facilitando la creación de pequeñas cofradías. Aquí no podemos hablar en términos atemporales. Originariamente las cofradías fueron globales. En los primeros años sólo hubo una o dos de tales organizaciones, incluso para los asentamientos españoles más importantes. En los libros donde se registraban los miembros de una cofradía temprana de Lima, uno puede llegar a encontrar al «gobernador don Francisco Pizarro» y a «Juan indio» en la misma página. Muy pronto proliferarían nuevas fundaciones en las ciudades españolas, especializándose de acuerdo con dos líneas: de profesión (por ejemplo, sastres) y grupo étnico (por ejemplo, negros). Posteriormente, pasó a haber tantas cofradías en el mundo español que, algunas veces, la especialización llegó a realizarse incluyendo los dos criterios: el étnico dentro del profesional, y también por sexo. Entre la población designada como española también existió este tipo de solidaridad basada en el nivel de riqueza y prestigio social. En las ciudades más grandes hubo, por lo tanto, cofradías especializadas para cada grupo étnico, llegándose a situaciones tan extremas como la formada por negros procedentes de

8. Véase Edgar F. Love, «Marriage patterns of personas of African descent in a colonial Mexico City parish», *HAHR*, 51 (1971), pp. 79-91; D. A Brading y Celia Wu, «Population grow and crisis: León, 1720-1860», en *Journal of Latin American Studies*, 5 (1973), pp. 1-36; y John K. Chance, *Race and class in colonial Oaxaca*, Stanford, 1978, pp. 136-138, p. 169.

una parte específica de África. La excepción, sin embargo, fue la de los mestizos, quienes muy raramente conformaban cofradías específicas, hecho que cuadra con su falta de existencia corporativa, mencionada anteriormente. En el mundo indígena, después del período de transición en el cual hubo sólo una cofradía por unidad provincial, con gente prominente de todo el área comprendida, cada subunidad o aldea desarrolló la suya propia, hallando en este hecho una clara expresión de su propia potencia organizativa social. De este modo, mientras algunas veces las cofradías dieron una expresión corporativa separada de los grupos étnicos, en otras la categorización siguió otros criterios, y allí donde no hubo un ámbito suficientemente adecuado para la especialización, la organización actuó en un sentido diametralmente opuesto, uniendo los diferentes grupos en un marco único.

Con los patrones de residencia, el cuadro que se presenta es otra vez muy similar. Solamente los indios campesinos vivieron en lugares donde todo el mundo tenía posiblemente la misma designación étnica. Desde la época de su fundación, las ciudades españolas estuvieron divididas en una sección central, la «traza», para los españoles, y los suburbios, para los indígenas (que iban desde los municipios indígenas totalmente organizados a las aglomeraciones desordenadas de chozas). En las zonas residenciales y comerciales de la sección española vivía y trabajaba gente de todas las categorías étnicas, agrupada de forma más vertical que horizontal. A medida que crecía la ciudad, ésta se expandía hacia la zona indígena, de modo que siempre había gente que habitaba en los límites del mundo español, incluyendo a españoles, gente de raza mezclada y negros, que vivían y disfrutaban de sus propiedades entre los indígenas. Por otra parte, los indios que vivían en los márgenes de la ciudad se ganaban la vida principalmente trabajando para la gente que habitaba en el centro o vendiendo artículos en el mismo, de tal manera que, aunque tuvieran sus casas en la zona indígena, muchos pasaban más tiempo en la traza que en su propio hogar. Una ciudad grande, establecida desde tiempo y relativamente floreciente, pudo desarrollar un esquema residencial algo más especializado, pero al igual que con las cofradías, la especialización tuvo tanto una base ocupacional como de origen étnico. En aquellos lugares en que los negros eran especialmente numerosos, pudo desarrollarse una zona de la ciudad para la gente negra y mulata, como en el caso de Lima. No obstante, al igual que en el sector indígena, ésta no incluyó todos los negros de la ciudad. Muchos de los que vivían en esta zona trabajaban en otros lugares al tiempo que aquí había también residentes no negros.

En las áreas centrales, a mediados del período colonial había población no indígena en la mayoría de los asentamientos importantes de las unidades provinciales indígenas, ubicadas en las inmediaciones de cualquier ciudad española. Éstas empezaron a tener una fisonomía estructural similar a la ciudad, con los españoles congregados en el centro, a pesar de que podían no estar oficialmente representados en la comunidad local, mientras que los prominentes indígenas locales se verían forzados a retirarse hacia los extremos de la ciudad. Solamente las aldeas de las unidades provinciales indígenas no se verían afectadas por este hecho, pero, de manera harto frecuente, hasta éstas estarían sujetas al mismo proceso, debido a su vecindad con una propiedad u otra empresa española.

Un tipo importante de interrelación entre los mundos español e indígena, bási-

ca para su acercamiento gradual, estuvo en manos del grupo de gente que funcionó en el sector español, pero que provino originariamente del sector indígena. A éstos los hemos venido llamando naboría-yanacona, palabras que les fueron aplicadas por los españoles de las primeras generaciones, tomadas de las lenguas indígenas para designar a los dependientes permanentes que se encontraban fuera del contexto común de la unidad y subunidad provincial. A menudo, sin embargo, a los indígenas entre españoles se les llamaba simplemente sirvientes o mediante otro nombre profesional, o dándoles una serie de sinónimos parciales (tales como el de «gañán» en México, ya en el período colonial avanzado, para designar a un indígena alquilado permanentemente en un establecimiento rural); o bien podían ser dejados sin una denominación especial, al margen de la de indio.

La existencia de un papel análogo en las sociedades sedentarias, seguramente facilitó el ascenso del naboría-yanacona; al parecer, cuando se llevó a cabo el primer encuentro entre españoles y americanos en la isla de La Española, ellos en realidad eran naborías de individuos pertenecientes a la nobleza indígena, apropiados luego por los españoles. Casi inmediatamente, los españoles, de una manera u otra, tomaron para sí mismos muchos indios que nunca habían sido naborías, pero la familiaridad que éstos tenían en este tipo de papel en sus propias sociedades, hizo posible, sin embargo, que los nuevos dependientes se adaptaran rápidamente a la situación, en algunos casos con una buena dosis de convicción. El precedente aborigen debe haber jugado un papel importante en el origen de la práctica americana española, por medio de la cual los indígenas que fueron vinculados a los españoles estuvieron libres de las obligaciones corporativas indígenas, ya sea de la unidad provincial, encomendero, corona, o sea en trabajo o tributo; a pesar de un intento algo serio, en las épocas intermedia y tardía, de recaudar un impuesto monetario universal por cabeza a todas aquellas personas definidas como indias, la exoneración de tales obligaciones fue la norma para el grupo que estamos tratando. Este tipo social pasó a ser tan generalizado e importante dentro del esquema general, incluso en áreas que nunca habían conocido algo análogo durante la época que precedió a la conquista, que debemos considerarlo, a pesar del precedente, como algo resultante de las necesidades del mundo español.

Allí donde hubo una densa población indígena sedentaria, los españoles tuvieron una necesidad casi ilimitada de gente especializada en tareas propiamente hispánicas para ocupar posiciones intermedias en las amplias estructuras que construyeron sobre la base indígena. En el caso de los espacios relativamente vacíos, los españoles necesitaron el mismo tipo de gente para construir todo de forma apresurada. La persona ideal para este tipo de función tenía que ser suficientemente no hispánica para que la subordinación a la estructura hispánica le resultara normal, pero a la vez suficientemente divorciada de la escena local como para poder otorgar sus primeras lealtades al mundo español, con el cual tenía que estar en permanente contacto para aprender los oficios necesarios. El tipo perfectamente calificado para ello era el africano, pero debido al gasto que suponía la importación de esclavos se limitó de forma considerable el número de éstos, teniendo los españoles que buscar otras alternativas. A excepción de algunos indígenas que fueron movilizados a grandes distancias durante la conquista y el continuo goteo de esclavos indígenas no sedentarios provenientes de las fronteras lejanas, los naboría-yanaconas, quienes fueron sacados del mundo indígena, pero que todavía estaban

inmersos dentro de su área cultural general, constituyeron la primera solución, al menos hasta que se incrementó el número de los racialmente mezclados. Quizás es necesario añadir que éstos no fueron esclavos. Bajo ciertas condiciones, fueron asignados casi legalmente a un individuo, especialmente en Perú, pero no fueron comprados ni vendidos como esclavos. Este grupo fue en todos los sitios la primera categoría de indígenas que trabajó para los españoles a cambio de un salario.

El naboría-yanacona era movilizado, y con frecuencia llevado fuera de su contexto geográfico. A menudo seguía los pasos de su amo español, y al cortarse los lazos que mantenía con su propia unidad provincial, podía entonces errar libremente y lejos, en busca de oportunidades en el mundo español. Sus habilidades especiales podían ser requeridas en cualquier lugar. En este sentido, en la medida que la producción textil de Puebla y Ciudad de México se expandió hacia otras partes del virreinato, los tejedores indios fueron atraídos de los antiguos centros hacia los nuevos. Parte de la población indígena de una ciudad española grande era originaria de regiones dispersas de todo el país. El movimiento arquetípico fue hacia la ciudad española desde la unidad provincial indígena ubicada en el *hinterland* de dicha ciudad.

Sin embargo, el desplazamiento físico no fue un requerimiento absoluto. Cuando una parte del mundo español se sumergía en una unidad indígena, se lograba casi el mismo efecto. Una estancia ovejera podía ocupar una cierta área que contuviera dos o tres cabañas, cuyos habitantes serían considerados por los españoles como vigilantes del rebaño antes que como miembros de una comunidad indígena local. Este proceso afectó, sobre todo, a los habitantes que a menudo estaban firmemente organizados que vivían en los lugares que los españoles escogieron para fundar sus ciudades. Con el tiempo, y dado que estaban ubicados en el mismo centro del mundo español y rodeados por indígenas empleados de los españoles, los habitantes locales pasaron a comportarse igual que el resto. De hecho, en Perú, algunos usaron el término yanacona para designar a todos los pueblos indígenas, y es cierto que incluso aquellos que no estaban empleados por los españoles, pero ejercían oficios o alguna actividad comercial por su cuenta, generalmente lo hacían usando técnicas españolas o con el mundo español como mercado.

Esto no niega que el funcionamiento del «mundo indígena» pudiera continuar su existencia en el interior de la ciudad española por un largo tiempo, incluso en Ciudad de México y todavía más en la sierra andina. En México, en la ciudad española de Puebla, el mundo indígena, en realidad, tomó cuerpo donde antes no había habido nada; los elementos migratorios se fundieron allí, llegando a constituir un municipio completo con subdivisiones, manteniendo sus registros en náhuatl, muy influenciados por el estilo de las crónicas de la época precolonial, y ello avanzado el siglo XVIII.[9] Asimismo, los suburbios de una ciudad española, en áreas que poseían una población indígena sobreviviente, en un momento dado podían contener algunos flujos relativamente independientes y desordenados de recién llegados del campo.

Consecuentes con su razón de ser original, los naboría-yanaconas se caracterizaron por hacer todas las mismas cosas que hacían los negros, generalmente en un nivel algo inferior. En los años iniciales y durante el siglo XVII, una imagen co-

9. Museo Nacional de Antropología (México, D.F.), Colección Gómez de Orozco 184.

mún era encomendar a un negro los principales trabajos cualificados y responsabilidades de una unidad intermedia y diversos indígenas como sus ayudantes; esta disposición se dio en los talleres artesanales, en los obrajes y en las casas urbanas españolas. En cierto modo predominaron los indígenas, puesto que ellos fueron, en gran parte, los suministradores de las primeras generaciones de sirvientas-ama de casa para los españoles. La función del trabajador permanente de las haciendas en las zonas templadas fue ejercida por ellos durante largo tiempo, con la sola excepción de los ingenios azucareros que se proveían de grandes cantidades de negros.

Con el transcurso del tiempo, los «indios entre españoles», debido a sus máxima exposición al mundo español, fue el grupo que cambió más rápidamente en la sociedad colonial. Su experiencia en las habilidades hispánicas fue acumulándose a través de generaciones, convirtiéndose en la principal fuente del número creciente de mestizos, quienes, a su vez, pasaron a ser candidatos para cumplir con las mismas funciones. Gradualmente perdieron su primacía como amas de casa en favor de los que provenían de categorías mixtas, mientras que, en general, ellos y los mestizos alcanzaban o ganaban en aptitud a los negros y mulatos para las funciones de carácter intermedio.

Pertenecer a organizaciones españolas y aprender sus oficios e incluso la lengua castellana, no significaba necesariamente el abandono de las costumbres indígenas. Las «culturas» no son monolíticas ni mutuamente exclusivas, y una persona puede llegar a poseer completamente dos culturas dadas o cualquier combinación de distintos subsistemas de cada una de ellas. El dominio de la lengua indígena fue en realidad una ventaja para el naboría-yanacona al servir ésta de mediadora en sus contactos con los trabajadores temporeros (en las primeras épocas y en regiones aisladas, la ruptura del idioma era posible al nivel de los capataces, pero incluso entre los trabajadores permanentes hablaban poco o nada la lengua castellana). Tanto en México como en Perú, las disposiciones laborales al nivel de trabajadores permanentes y temporeros incluyeron una gran cantidad de ambas terminologías y de sistemas de organización aborigen, mostrando que la cultura indígena estaba todavía claramente viva y capacitada para imponer su costumbre o estilo en esta parte del mundo español. Esto ocurrió incluso en el norte de México donde los empleados indígenas estuvieron permanentemente sin ningún contacto con su tierra natal ubicada en el México central. Nuevamente, aunque no podemos hablar de los indígenas del mundo español sin mencionar los cambios que se produjeron en el transcurso del tiempo, los indígenas en las ciudades españolas y otras estructuras fueron ganados en favor de la cultura española y en detrimento de la indígena, de manera lenta cuando el interior indígena era sólido, y de forma rápida cuando era débil.

La mezcla racial no es sólo inseparable de la mezcla y fusión cultural, sino que es más una función de otros procesos que un proceso autónomo y bien definido en sí mismo.[10] La formación de núcleos españoles en los lugares en que había bienestar, el uso que hicieron de numerosos auxiliares procedentes de otros grupos ét-

10. Hay que tener en consideración que Magnus Mörner, en su libro *El mestizaje en la historia de Iberoamérica*, Estocolmo, 1960, trata de abarcar un amplio panorama de los temas centrales de la historia social.

nicos, la distribución relativa de las poblaciones nativas de América y de África, la costumbre ibérica de hacer distinciones sutiles antes de trazar una línea separadora entre grupos étnicos, determinaban cuántas personas de descendencia mezclada debía haber en una localidad concreta y qué papeles y clasificaciones debían asignárseles.

La organización de la familia ibérica, transpuesta al Nuevo Mundo, favoreció el reconocimiento limitado y la absorción parcial de personas étnicamente mezcladas entre los españoles, que son el fruto inevitable cuando grupos de origen étnico distinto entran en estrecho contacto durante largo tiempo. Como hemos visto anteriormente, el hombre español de todos los niveles altos ha mantenido tradicionalmente relaciones secundarias con mujeres de una posición algo inferior, en especial antes de contraer matrimonio legítimo, reconociendo el fruto de tales uniones mediante la adjudicación a los vástagos ilegítimos de un lugar entre los sirvientes y los parientes. En América, al principio, estas mujeres de posición más baja fueron mayormente sirvientas indígenas permanentes o negras esclavas, y sus hijos mestizos y mulatos, respectivamente, heredaron naturalmente las mismas funciones que la descendencia ilegítima de las uniones secundarias en la península ibérica, llevando el apellido familiar, ejerciendo como administradores de la familia, trabajando en los negocios, o recibiendo una porción de la propiedad para sí mismos, pero marcadamente subordinada, sin competir con los legítimos y plenos herederos españoles. De acuerdo con el uso general del matrimonio como parte de la estrategia familiar, los padres españoles de hijas mestizas, de manera frecuente, arreglaban matrimonios para ellas con hombres que fueran españoles, pero de un rango inferior al del padre, muy a menudo con personas que, en realidad, trabajaban para él. Aunque en las arraigadas prácticas familiares españolas podía, incluso, difuminarse este principio vital de «reconocimiento más subordinación» como destino común de los étnicamente mezclados. En el sistema ibérico, cuando no había herederos legítimos, la suerte de los ilegítimos mejoraba drásticamente, pudiendo alcanzar una posición casi idéntica a la de la familia paterna, tanto en riqueza como en posición social. Lo mismo ocurrió con la descendencia mezclada en el Nuevo Mundo, especialmente durante la época en que una sociedad local estaba en la etapa de formación y con una apremiante necesidad de personas que pudieran pasar por parientes españoles, para así poderlas emplear en la cimentación del entramado local de las conexiones interfamiliares.

Con lo expuesto, hemos mostrado el aspecto central concerniente a la mezcla étnica en la América española, lo cual es también el dilema historiográfico central para aquellos que intentan estudiarla. No existió un papel especial permanente para los étnicamente mezclados. Más bien, por una parte, tuvieron papeles intermedios como los que tuvieron los «indios entre españoles» o los negros, grupos de los cuales descendían y a quienes reemplazaron parcialmente. Por otra parte, muchos de ellos entraron en el grupo español y pasaron a ser, ni más ni menos, españoles con diversos grados de marginalidad. Como ya se ha visto, los mestizos, en particular, carecieron de señas de identidad corporativas.[11] Dondequiera que se hayan revisa-

11. Yo lo suscribo totalmente, y generalizaría la siguiente exposición de John Chance sobre Antequera de Oaxaca, de la que estudió meticulosamente los censos y documentos parroquiales: «Los mestizos no constituyeron un grupo en el sentido sociológico del término, y su elevado índice de matrimonios con miembros de otros grupos étnicos indica que ellos no compartieron una identidad común» (traducido de *Race and class in colonial Oaxaca*, p. 138).

do los registros censales, el resultado es que se encuentran mucho menos mestizos de los que esperábamos (los mulatos están registrados de manera mucho más precisa debido a su fenotipo más marcado). Los mestizos denominados abiertamente de este modo, representaron sólo una parte pequeña de un segmento de la población de dimensiones desconocidas, el cual incluyó un gran número de personas designadas como españolas; esto es, si definimos al mestizo en términos biológicos y no aceptamos simplemente la apreciación contemporánea, pues, en este último análisis era la aceptación de una persona como española por parte de la sociedad la que la convertía en miembro de este grupo. Ninguna compilación de cifras censales, por más cuidado que se ponga, puede llegar a la raíz del problema, porque, en definitiva, se están simplemente contando designaciones. Solamente una extensa reconstrucción de las familias en localidades dadas, más una investigación biográfica suficiente que aclare el perfil económico y social de estas familias, nos va a permitir ver los sutiles patrones de integración y discriminación que, sin duda, estuvieron presentes dentro del grupo ostensible de españoles.

Mientras tanto, existen ciertas tendencias y secuencias generales que, *grosso modo,* son suficientemente claras. En lugares periféricos, donde había muy pocos españoles entre un elevado número de indígenas, cualquier persona con influencia cultural y rasgos reconocibles como europeos era considerada española, al tiempo que la categoría de mestizo apenas existió. En el caso de Paraguay, tal y como normalmente nos han descrito, se dio una situación de este tipo. En un aspecto importante, el trato de los mestizos en la periferia fue un caso especial de la tendencia general encaminada a minimizar distinciones ante la ausencia de riqueza o de numerosos españoles. Los extranjeros europeos y los negros también entraron más fácilmente a formar parte de la población española general, y a niveles más altos en las zonas marginales. En cambio, en las sociedades hispánicas locales ricas y bien desarrolladas, los mestizos estuvieron más claramente subordinados y más propensos a ser designados como tales; una muestra más de la elaboración general y complejidad de estas situaciones.

Existe también una secuencia que puede ser observada en diversas sociedades hispánicas locales, y que empieza desde la época de su formación efectiva y se extiende hasta su consolidación y madurez. Cuando los diversos grupos étnicos se juntan en las primeras generaciones, los mestizos y mulatos son de forma arrolladora ilegítimos, hijos de padres españoles y madres no españolas. Con el transcurso del tiempo, muchas de las personas de las categorías mixtas nacieron de matrimonios legítimos, cuyos padres pertenecieron a categorías mezcladas, o de un padre o madre procedente de las «castas» que se había casado con un español o española humilde o con un o una indígena. En muchas partes de las Indias, durante el siglo XVII, se entró en una segunda etapa, pero por entonces en algunos remotos campos mineros y en otros asentamientos periféricos la secuencia estaba sólo empezando. Las implicaciones de todo este proceso social general están pendientes de un estudio detallado. Durante la segunda etapa, se puede imaginar al hombre español eligiendo pareja, en lo que a las uniones informales se refiere, más de entre los grupos mezclados o de entre las mujeres humildes españolas en familias afectadas por la mezcla de razas, que de entre los negros e indígenas. También parece que el promedio de absorción de personas pertenecientes a categorías de ascendencia mixta decreció, dado que proporcionalmente pocos de ellos tenían lazos de parentesco directo con los españoles.

De cualquier modo, podemos conjeturar con ciertas garantías que hacia finales del siglo XVIII, en muchas áreas, el número de personas de descendencia mezclada, sobre todo mestizos biológicos, creció de forma explosiva. Incluso el número de los así designados se expandió rápidamente. El resultado fue que los mestizos fueron empujados o forzados a traspasar, esencialmente, el nivel de posiciones intermedias que hasta entonces normalmente habían ocupado. Dentro de la estructura de la propiedad y otras empresas, a partir de este momento había un número excesivo de mestizos en relación al de supervisores y operarios especializados necesarios, a pesar de que estaban capacitados para llevar a cabo tales funciones. Desde Chile a México, algunas veces, los mestizos tomaron en arriendo los márgenes de las haciendas, alcanzando plena independencia, pero a menudo ello desembocó en la necesidad de asumir obligaciones económicas y laborales en favor de las propiedades. De manera similar, el exceso de mestizos (exceso desde el punto de vista de sus expectativas, restringidas a ciertas posiciones a medio camino entre españoles e indios) condujo a éstos a la invasión y dominación parcial del mundo indígena, siendo un primer ejemplo la entrada en masa en los «resguardos» o reservas de indios de Nueva Granada, donde se convirtieron en el principal factor que puso fin a todo este sistema.

No se puede negar el papel central que jugaron las mezclas étnicas en la constitución de la América española, pero falta algo por explicar que sea más que una simple aclaración, un resultado de la organización social de la América española y de las variaciones regionales y temporales más que un agente causal independiente. Además, la persona étnicamente mezclada fue sólo uno de los diversos tipos que, en distintas situaciones, ocuparon posiciones hispánicas marginales y mediaron entre los sectores indígenas y españoles.

Es necesario enfatizar un último aspecto de la relación entre los dos mundos. A nivel provincial o regional, desde el principio el sector español fue el heredero de las grandes confederaciones e imperios que desaparecieron de la escena con la conquista. No debemos ignorar el constante movimiento de gente que salía de una unidad provincial indígena y entraba en otra; ni los continuos conflictos de larga duración entre unidades vecinas por la posesión de las subunidades; ni las redes mercantiles indígenas de alcance regional; ni los matrimonios interdinásticos que prevalecieron por generaciones y, en algunos lugares, durante todo el período colonial, ni las uniformidades en los desarrollos lingüísticos en grandes áreas indígenas, implicando todo ello una interacción continuada.[12] Por otra parte, incluso en el caso en que toda una provincia había estado unida de alguna manera antes de la llegada de los españoles, ésta, en muchos aspectos, después de la conquista continuó siendo una entidad sólo en función de sus vínculos con la ciudad española. La mayor parte de los contactos que una unidad provincial indígena mantenía con el exterior, normalmente consistía en la confrontación con los representantes de los niveles más bajos de las diversas jerarquías españolas asentadas en la ciudad. En este sentido, la unidad sociopolítica indígena del período colonial avanzado, inclu-

12. Para el último aspecto, véase Frances Karttunen y James Lockhart, *Nahuatl in the middle years: language contact phenomena in texts of the colonial period*, University of California Publications, en *Linguistics*, 85, Berkeley y Los Ángeles, 1976, especialmente pp. 49-51.

so la unidad estable y definida de las áreas centrales, fue incompleta. A través del mundo español se dio una integración más amplia; hasta los miembros pertenecientes a la alta nobleza indígena lo reconocieron a su debido tiempo por su tendencia a establecerse ellos mismos en la ciudad española. Después de casi un siglo de presencia española fue raro encontrar los tipos más generalizados de expresión política, histórica o literaria en lenguas indígenas y, menos aún, escritos por personas identificadas como tales, a pesar de que el mundo indígena retuvo durante largo tiempo la capacidad de hacerlo. Siguiendo a los naboría-yanaconas, la nobleza indígena local adoptó las costumbres españolas, sumándolas a las suyas propias, y los asuntos que trascendían al ámbito local fueron cada vez más expresados de ese modo.

Las dinámicas del cambio social

Ya hemos abordado algunos de los factores dinámicos básicos de la vida social en la América española: la tensión creada por la profunda yuxtaposición de dos sociedades; la mezcla de razas y el reconocimiento de diferentes categorías étnicas; la continuidad social y el encauzamiento rural-urbano inherente a la organización de la propiedad y otras jerarquías. Otros elementos esenciales, que no se han discutido, son los patrones demográficos y el constante cambio de los mercados europeos para las exportaciones coloniales. Entonces se produjo un constante crecimiento global del mundo español, alimentado desde dentro mediante los recursos indígenas y europeos —un aspecto de la situación que motivó muchos procesos de la evolución social, siendo éste indispensable para entenderlos y requiriendo, a su vez, una explicación—.

Atracción

Empecemos por considerar algunos de los tipos regulares de desplazamiento físico-social de individuos relativos al núcleo del mundo español. Tal vez la manera fundamental bajo la cual las dos sociedades estuvieron conectadas fue mediante el desplazamiento de individuos hacia fuera del mundo indígena para trabajar, durante períodos cortos, en el interior de las organizaciones españolas, regresando después a sus hogares. La distancia que ello podía implicar era de medio kilómetro, si era hacia una posesión española cercana, o muchos, si se trataba de una ciudad o un centro minero. En un principio, en el lado español, el mecanismo formal por el cual se hizo frente a la obligación del tributo fue mediante el sistema de encomienda, mientras que en el lado indígena, dicha obligación tomó la forma de reclutamiento rotativo de mano de obra, sistema bien conocido por los indios, llevado a cabo por las unidades provinciales a través de sus mecanismos tradicionales y bajo su propia supervisión. Pero debido a que muchas de estas tareas se hicieron al estilo europeo, desde construir la casa en la ciudad para el encomendero, hasta sembrar trigo, allí también hubo españoles, negros y naboría-yanaconas para supervisar y ejecutar los trabajos especializados. Bajo posteriores disposiciones, gubernamentales o informales, las autoridades indígenas cesaron en el reclutamiento

laboral, y los trabajadores temporeros fueron dejados enteramente en manos del personal permanente de la empresa hispánica. Fuera la ciudad, la hacienda o la mina el lugar común, lo cierto es que la relación entre estos dos grupos, el temporal y permanente, fue clave para el cambio social en la América española. Los trabajadores temporeros engrosaron el cuerpo de mano de obra permanente y, por lo tanto, el del mundo español; en las minas de Potosí, algunos trabajadores de la mita se quedaron para convertirse en yanaconas, y lo mismo ocurrió en todas las áreas y con cada grupo, desde los sirvientes domésticos hasta los pastores. Incluso en aquellos lugares en que no había indígenas sedentarios, y, de esta manera, tampoco existía una fuente obvia de trabajo temporal, a menudo solía aparecer alguna forma del mecanismo habitual para satisfacer las necesidades. De este modo, las minas de plata del norte de México fueron explotadas casi enteramente por trabajadores a tiempo completo, separados del espacio interior indígena. Aún con una fuerza de trabajo dividida en dos partes y cambios relativamente rápidos, una fracción de los trabajadores fue reclutada para desempeñar las tareas permanentes y especializadas de las refinerías.

Debido a que los mercados y la rentabilidad eran limitadas, las empresas españolas mantenían la plantilla de trabajadores permanentes tan reducida como les era posible. Cuando las haciendas u otras propiedades estuvieron cerca de las unidades indígenas y la situación fue lo suficientemente estable, hubo un largo período intermedio en el que los trabajadores de períodos cortos fueron empleados por tiempos más largos, casi como permanentes, aunque mantuvieran la residencia y afiliaciones tradicionales, saliendo de su mundo indígena para realizar trabajos limitados y permaneciendo subordinados a una plantilla permanente mejor remunerada.[13] Sin embargo, dado que con el tiempo creció el mundo hispánico y las ciudades, incluso cuando cayó la población total, y consecuentemente se expandió el mercado para los productos peninsulares, incrementándose con ello la necesidad de actividades de estilo europeo y, por lo tanto, la proporción de trabajadores permanentes que pasaron a ser temporeros aumentó considerablemente, aunque de manera lenta. Sólo en ciertas industrias altamente tecnificadas, o en zonas donde no había una gran población indígena sedentaria, el personal permanente de las empresas españolas alcanzó una mayoría numérica hacia finales del período colonial; pero aun así, la población sufrió una gran transformación cultural y social (todo ello sin producirse el más ligero cambio en los principios de la organización de la propiedad), que todavía sería mayor en las próximas centurias.

Los desplazamientos laborales también dieron origen a migraciones que no estuvieron conectadas con un empleo específico, como los indígenas que en tiempos de poca actividad o dificultad se movilizaban hacia los límites de los asentamientos españoles con la sola esperanza de encontrar un trabajo, convirtiéndose algunos de ellos en un sector permanente de la población indígena urbana. El tema está todavía poco estudiado, pero parece ser que tal migración empezó a fluir a través de canales regulares desde el principio. Estudios sobre el *hinterland* de dos ciuda-

13. Para una situación de este tipo, véase John Tutino, «Provincial Spaniards, Indians towns, and haciendas: interrelated sectors of agrarian society in the valleys of Mexico and Toluca, 1750-1810», en Ida Altman y James Lockhart, eds., *Provinces of early Mexico: variants of Spanish American regional evolution*, Los Ángeles, 1976, pp. 190-191.

des españolas, Lima y Mérida (Yucatán),[14] muestran la formación gradual de barriadas a lo largo de las rutas migratorias indígenas. Empezando desde una distancia a las afueras de la ciudad, cada pueblo (al menos, nominalmente indígena) servía como avanzada para el siguiente más cercano a ella, hasta que finalmente desde el pueblo más próximo la gente se desplazaba hacia la misma ciudad. Aquellos que llegaban a la ciudad podían haber pasado años en diversas estaciones del camino, progresivamente más hispanizadas, incluso, a veces, la migración podía llegar a avanzar una etapa por generación, reemplazando un pueblo dado a la gente que la barriada había perdido a través de los matrimonios con los recién llegados procedentes del pueblo inmediatamente anterior de la cadena.

Si el efecto mayor del vínculo laboral permanente-temporal fue el crecimiento del mundo español, también se dio un impacto correspondiente en el mundo indígena. Los constantes movimientos hacia dentro y hacia fuera relajaron las estructuras locales autocontenidas, y mientras los trabajadores temporeros llevaron consigo su propia lengua y costumbres organizativas a las empresas españolas, también regresaron a sus puntos de origen influenciados por algunas formas organizativas españolas, enlazando los dos mundos en una unidad más compacta. Las propiedades organizadas más a la manera española, al reclutar los trabajadores del mismo conjunto y servir a los mismos mercados, consiguieron subsistir dentro del mundo indígena, dominado generalmente por la nobleza. Los indígenas comunes se involucraron en el pequeño comercio regional de la misma manera que lo hicieron los tratantes españoles y arrieros.

La atracción también funcionó en los niveles más altos. Como ya hemos visto, el personal clerical en el transcurso de sus carreras avanzaba desde el campo a la ciudad; la gente que ejercía en diversos tipos de comercio y en la administración local hacía lo mismo, y si un modesto propietario que vivía en un pueblo nominalmente indígena prosperaba más allá de cierto punto, podía reubicar su residencia en la ciudad junto a los propietarios realmente grandes. Los ideales y vías de promoción centrados en torno a un eje urbano fueron básicos para tales desplazamientos, pero también existió un mecanismo específico de movimiento físico en las actividades mencionadas, que al estar conectadas con varias jerarquías de base urbana, las condujo constantemente hacia la ciudad. Este mismo proceso se repitió en una escala regional más amplia, consiguiendo éxito a lo largo de las diversas redes, que iban desde las ciudades provinciales hasta la capital.

Marginalización

Los procesos de atracción ayudaron al crecimiento y nuclearización del mundo español de un modo muy directo. La marginalización, es decir, la expulsión de la población española marginal desde el centro a los límites de la ciudad, pudo, en principio, actuar en sentido contrario, pero en realidad ello ayudó a la nucleariza-

14. Véase Karen Spalding, «Indian rural society in colonial Peru: the example of Huarochirí», tesis doctoral inédita, University of California, Berkeley, 1967, y Marta Espejo-Ponce Hunt, «Colonial Yucatán: town and region in the seventeenth century», tesis doctoral inédita, University of California, Los Ángeles, 1974.

ción mediante el principio de congregar a las personas de nivel más alto en la ciudad, y forzar a las de nivel más bajo hacia el interior indígena, reforzando de este modo el entretejido español. Podría contemplarse el proceso simplemente como el lado opuesto de la atracción, disponiendo del exceso urbano para reemplazar los vacíos rurales producidos por el último desplazamiento, pero en la práctica, las relaciones no tuvieron un corte tan claro. El envío, por parte de organizaciones y familias, de sus miembros jóvenes y de sus pobres contratados para realizar tareas subordinadas en el campo, puede ser visto, en principio, como un mecanismo cíclico de renovación, ya que en última instancia, la mayoría de los que habían mandado solían regresar una vez cumplido con el trabajo. Pero no todos volvían. Solía enviarse al campo, para regresar a la ciudad al jubilarse, o incluso para no regresar nunca, a mucha gente de una educación bastante elevada y de familias importantes que, sin embargo, estaba alejada del núcleo familiar por razones diversas, como ilegitimidad, por pertenecer a una línea no hereditaria, o por ser de los últimos de una familia numerosa. No contentos con un interminable y espartano exilio, éstos trataban de imitar las condiciones urbanas de manera más fiel que lo que la estructura general normalmente dictaba. De un modo u otro, diversificaron los recursos de sus organizaciones para así hacerse con viviendas y mobiliarios verdaderamente elegantes, y especialmente con sirvientes urbanizados. Por otro lado, con el consentimiento de sus superiores o a sus expensas, trataban, a través de acciones independientes, de acelerar su propio retorno, siendo el medio más frecuente el establecimiento de empresas subsidiarias separadas, al principio con base en el campo e incluso abasteciendo a los mercados rurales cuando éstos llegaron a existir. El resultado fue la creación de un movimiento tendente a incrementar la españolización y la urbanización del campo.

Lo que podemos llamar el sector marginal educado no fue, sin embargo, la parte importante del movimiento. El proceso general —asignando las funciones de nivel más bajo a aquellos que momentáneamente pertenecían a un rango social inferior— fue más visible en el movimiento hacia fuera de aquellos que estaban ubicados en los niveles más bajos del mundo español. Los hispanos de rango social bajo, voluntaria o involuntariamente, adoptaban tipos de actividades que eran básicamente rurales, que requerían viajar por el campo o que resultaban más fáciles para abrirse paso en él. Las supervisiones de baja categoría, pequeño comercio o transporte, y las funciones gubernamentales inferiores, al nivel de alguacil o subastador, cubrían la mayoría de las posibilidades. La actividad podía ser practicada de forma independiente o como parte de una organización; un hortelano podía ser casi lo mismo que un patrón de hacienda, y se podía oscilar entre las dos funciones, e incluso desempeñarlas simultáneamente. El pequeño comercio normalmente se desarrolló sobre una base independiente. Con ello, la importancia del factor riqueza es muy claro: los empresarios modestos simplemente carecían de dinero para invertir en empresas más rentables. Sin embargo, la marginalidad no puede ser equiparada con la pobreza, ya que ciertos atributos sociales propiciaban el acceso al crédito, mientras que otros no. De forma arquetípica, la persona marginal ambiciosa empezaba de la nada, ahorrando algo a través de su trabajo en alguna de las jerarquías urbano-rurales, para después independizarse de manera humilde. En la medida que éstos adquirían alguna posición, fuera dependiente o no, al carecer de conexiones urbanas, tendían irrevocablemente hacia la vida campestre, convirtién-

dose de este modo en la mayor fuerza hacia la subnuclearización, la creación de centros hispánicos secundarios en los márgenes de las ciudades españolas ya existentes.

En este sentido, el núcleo del proceso de marginalización es sumamente simple. Lo que produce una aparente complejidad viene dado por el hecho de que, debido a los mecanismos de cambio étnico y cultural previamente mencionados, la definición de la persona hispánica marginal cambia constante y sistemáticamente, y tiende, de manera especial, a ampliarse en la medida que crece el mundo hispánico. En todo momento, la diferenciación étnica y la novedad fueron características definidas importantes. En 1550, dentro del sector español las distinciones étnicas o nuevas eran: españoles recién llegados en contraste con los españoles que habían llegado hacía tiempo, extranjeros europeos y negros. En general, los naboría-yanaconas no habían entrado suficiente en el mundo español, ni siquiera como para ser marginales. Un siglo después, los mismos tipos anteriores continuaban siendo importantes en los márgenes hispánicos, se añadieron los mestizos y mulatos, y el recién llegado es el inmigrante procedente directamente de España, diferenciado ahora del español que había nacido en América, el cual prácticamente no existía a mediados del siglo XVI. Los indios hispanizados también empiezan a hacerse notar. Hacia mediados del siglo XVIII, el límite social del mundo hispánico todavía tenía muchos aspectos de esta constitución, aunque ahora los tipos estaban tan profundamente entremezclados, hasta el punto de que en algunos lugares no se distinguía a unos de otros; en general, las categorías mixtas e indios eran ahora más prominentes que antes, mientras que los otros lo eran menos. Una vez más debe enfatizarse que una persona perteneciente a una categoría tendente a la marginalidad, de ningún modo estaba destinada a ser marginada si existían factores compensadores para su caso individual.

De acuerdo con la naturaleza de la ciudad-provincia española, el proceso de marginalización actuaba con completa uniformidad y en la misma dirección sobre el conjunto, empezando en el centro y extendiéndose hacia los bordes. La gente que habitaba en los márgenes de la ciudad era de la misma clase que aquellos que ocupaban las estructuras rurales españolas y estaban allí por las mismas razones; el crecimiento de la ciudad y la hispanización de la zona rural formaban parte del mismo movimiento. Dicho proceso se repitió en un nivel más amplio, desde la capital regional hacia las ciudades menores y hacia los despoblados limítrofes, si es que existían. En el período de la conquista, aquellos a los que las generaciones posteriores algunas veces han llamado aventureros, por haber abandonado México central y Perú para dirigirse hacia el desierto y la selva, eran solamente los nuevos y los extranjeros quienes habrían sufrido el típico proceso de marginalización.

Dentro de una unidad hispánica dada, la atracción y marginalización actuaban aproximadamente de forma complementaria. Dependiendo de las condiciones climáticas y económicas, una de las dos podía prevalecer por encima de la otra durante un tiempo; también periódicamente producían una sobrecarga en uno u otro extremo, que se ajustaba con el movimiento en dirección opuesta. Pero ambas estaban siempre presentes, fomentando el crecimiento indefinido del mundo español, manteniendo siempre el predominio en el centro.

Inmigración

Aunque esté relacionada con los procesos arriba mencionados, la inmigración difiere de ellos en cuanto que es un aumento absoluto del sistema local, y no una redistribución. Dada la exaltación de los hispanoamericanos de antigüedad en las Indias, se podría esperar encontrar una evaluación social relativamente baja de la primera generación de inmigrantes procedente de España. Y así fue en muchos sentidos, tal y como hemos aludido en la sección anterior. El español nuevo era principalmente joven, un principiante y un extranjero, que trataba de construir una vida nueva. Las compilaciones del período colonial tardío muestran muchos más españoles en posiciones humildes y medianas que en las altas.[15] Verdaderamente, durante la mayor parte del período colonial hubo escasa conciencia del nuevo español como alguien radicalmente distinto; éste no dispuso de una posición legal separada, ni de muchas funciones peculiares a él, e incluso careció hasta fines del período de una definición subétnica propia. Además, durante la generación de la conquista, antes de que existiera un número significativo de españoles nacidos en América, los mecanismos generales de atracción y absorción de los inmigrantes nuevos fueron completamente desarrollados, así como su posición relativa para con la población española residente, que fue definitivamente establecida. Omitiríamos una línea vital de continuidad si no viéramos que lo nuevo es a lo viejo, en los primeros años, como el nacido español es al nacido americano en las generaciones posteriores. En aquellos lugares en que había competencia para ciertas posiciones entre españoles locales y de fuera (por largo tiempo limitados a las órdenes mendicantes), la línea era normalmente trazada entre los nativos de la localidad inmediata y la gente procedente de todos los lugares, fueran de la capital regional, de otras partes de las Indias o de España. Los inmigrantes no gravitaron sobre todos los españoles de la primera generación en América, sino específicamente sobre la población procedente de su propia región de origen. Ello fue como si el mismo regionalismo español simplemente se hubiera extendido a las Indias, y que todas las diversas regiones de ambos hemisferios construyeran un sistema único artificial en el cual no hubiera una aguda dicotomía.

En consecuencia, la valoración local del español nuevo no fue monolítica. Se hicieron distinciones en los mismos niveles en que generalmente operaron dentro del mundo español de las Indias. El recién llegado podía tener un rango social alto o bajo, y estar preparado para ejercer una profesión de nivel alto o bajo; podía pertenecer o no a una jerarquía local (como en el caso de funcionarios o comerciantes), e incluso podía disponer o no de conexiones familiares locales.

Aunque la inmigración en realidad se dio con frecuencia, las conexiones familiares —y en ausencia de éstas, aquellas que procedían del mismo lugar de origen— parecen haber sido la norma general; en cualquier caso, también podía ocurrir que uno que ya estuviera en América realizara una invitación específica a alguien que estuviera en España. Este parece haber sido el mecanismo para prácticamente toda la inmigración femenina. Las mujeres recién llegadas ascendían dentro del círculo social de sus parientes o amigos y rápidamente contraían matrimonio, si es que no

15. Véase, por ejemplo, J. Ignacio Rubio Mañé, «Gente de España en la Ciudad de México, año de 1689», en *Boletín del Archivo General de la Nación*, 7 (1966), pp. 5-406.

llegaban para reencontrarse con su marido o, en gran parte, venían ya casadas. Pero a pesar de la importancia capital de las mujeres inmigrantes en la ayuda a la creación de una subcomunidad en el Nuevo Mundo, la cual fue completamente española étnica y culturalmente, a través de los siglos la corriente más importante de inmigrantes estuvo constituida por hombres jóvenes solteros.

Muy a menudo, los nuevos españoles llegaban a través de la clásica secuencia tío-sobrino, la cual primero fue totalmente identificada como específica del mundo del comercio de importación del siglo XVIII, y luego fue considerada como característica de todo el período y de personas de toda clase de ocupación. El inmigrante afortunado necesitaba personas dignas de confianza para ayudarle en sus negocios, pero una vez casado y establecido, y en ausencia de hijos adultos, optaba por escribir a su casa en solicitud de un sobrino. Con los años, el sobrino se convertía en socio, muy apropiado para contraer matrimonio con su prima nacida en América (hija de su tío), y ambos terminaban encabezando el negocio en la generación posterior, mientras los hijos del tío estaban destinados a ocupar un puesto más alto en la escala social local. El ciclo podía entonces repetirse. No necesariamente tenía que ser un sobrino; cualquier hombre joven desligado de su hogar estaba en condiciones de cumplir con este papel, ya que los vínculos regionales eran casi tan fuertes como los familiares. De vínculos como éstos surgieron tradiciones de larga duración mediante las cuales ciertos pueblos de España mandaban hijos a determinadas partes de las Indias, reforzándose aún más los lazos por aquellos inmigrantes que regresaban a España. De este modo, el español aparentemente nuevo, podía tener conexiones familiares y regionales tan sólidas como las de los nacidos allí; mientras tenía que pasar por un período de subordinación y aprendizaje, podía esperar asumir con el tiempo una posición ya destinada para él.

Otro tipo de inmigrantes recibía su entrada por haber sido nombrado desde fuera para ejercer un puesto en las redes transimperiales, o del gobierno o de la Iglesia. Él también podía tener conexiones informales en la nueva área, pero lo más probable es que las influencias familiares y regionales se ejercieran en el otro extremo, donde se hizo el nombramiento. A diferencia del inmigrante tipo «sobrino», éste no era necesariamente, ni normalmente, joven. Está claro que una posición elevada en una jerarquía local importante, más las ventajas de pertenecer a una buena familia y de una buena formación, daban inmediatamente a los recién nombrados prestigio social y acceso a riqueza e influencia. Por otro lado, ellos también eran en algún sentido forasteros; de ninguna manera se les puede considerar como la cumbre de la sociedad. Casi todos llegaban profundamente endeudados. Como todos sabían, muchos permanecían en un lugar determinado durante un cierto período y después iban a otra parte de acuerdo con la costumbre de su jerarquía. Otros, aunque radicaran allí de por vida, todavía carecían de las conexiones locales familiares y económicas que necesitaban, no sólo para alcanzar sus metas particulares, sino para poder cumplir bien con sus deberes oficiales. A menudo, al llegar, se introducían en un círculo familiar-regional, inmediatamente se empeñaban en establecer vínculos fuera del mismo y, puesto que tenían mucho que ofrecer a cambio, generalmente tenían éxito. Aunque en cierto modo no eran menos suplicantes, en su esperanza de unirse a círculos establecidos, que los comerciantes, artesanos y agricultores inmigrantes en sus niveles respectivos.

Una minoría de inmigrantes regresaba a España; los que más solían hacer esto

eran los de nivel social más elevado, de mayor liquidez y con vínculos más estrechos con las redes transoceánicas. Los virreyes y los comerciantes internacionales eran figuras típicas de aquellos que regresaban, mientras que los españoles nuevos desconectados y humildes eran los que más a menudo y rápidamente quedaban marginados en ocupaciones rurales de las cuales raramente salían. Con el transcurrir del tiempo, cada vez regresaban menos, incluso de las jerarquías oficiales. Como muchos de los comerciantes más importantes de las Indias eran al principio representantes de negocios en Sevilla y tenían ocupaciones equivalentes, con el tiempo los negocios transoceánicos se fragmentaron, dejando a los grandes comerciantes de importación con sedes en las capitales hispanoamericanas, y desde entonces ellos empezaron a instalarse en el Nuevo Mundo de manera mucho más firme, aunque todavía hasta el fin del período colonial el mecanismo del sobrino y los vínculos mercantiles directos con Europa los mantenía predominantemente españoles de primera generación. En algunas áreas menos desarrolladas que Perú y México, el modelo inicial de firmas radicadas en España pudo haber persistido hasta bien entrado el siglo XVIII.

Aparte de representar un movimiento de población mayor y más duradero, la inmigración española fue un mecanismo común del proceso de renovación familiar en América. Este es el papel del recién llegado en casi todas las sociedades, y debido a la magnitud de la inmigración, fue más que nadie el inmigrante de España el recién llegado en las diversas provincias del mundo español de las Indias. En los niveles bajos, los nuevos agricultores, artesanos o comerciantes modestos, después de alcanzar una posición económica, se casaban con las hijas de sus socios (algunas veces mestizos) u otras mujeres de nivel similar a ellos, o lograban acceso a los límites lejanos del grupo prominente local. En los niveles más altos, aquellos que disponían de posición o riqueza, los cuales estaban más estrechamente conectados con el mundo exterior —los funcionarios, grandes importadores y, algunas veces, mineros—, a menudo se casaban dentro del rango superior de la sociedad española. Entre estos dos tipos de absorción, sería difícil de encontrar, a fines del siglo XVIII, una familia española que no hubiera sido penetrada de esta forma más de una vez. El proceso de entrada y renovación, quizás fue más agudo en los centros de gran riqueza, sin embargo también funcionó totalmente en áreas secundarias y remotas como Chile, Popayán en Nueva Granada y Yucatán. Una familia prominente de cualquier parte en la América española colonial tardía fue propensa a unir lo viejo y lo nuevo, yendo las líneas maternales hacia los primeros colonizadores de la región, y las paternales hacia los recién llegados de diversas épocas. Como los movimientos centrípetos y centrífugos más locales, descritos arriba, e incluso más directamente que ellos, la inmigración fue una fuerza estable para el mantenimiento y crecimiento del sector español. Una vez más, al igual que otros movimientos, la inmigración permitió cambios y ajustes, mientras retenía el carácter esencial del panorama local.

Estos tres procesos juntos —atracción, marginalización e inmigración— hicieron de las Indias españolas un mundo en el cual lo normal era una gran movilidad, y en el que personas de todos los niveles sociales a menudo vivían y trabajaban en lugares que, muchas veces, no serían su último destino. Cuando se abría una nueva región o una nueva oportunidad económica, tal movilidad se aceleraba rápi-

damente. En estos y otros tiempos, el proceso de atracción tenía una gran tendencia a sobrepasar los límites de la necesidad, dejando a personas momentáneamente sin trabajo en el lugar de atracción. Estos fenómenos causaban el vagabundeo tan frecuentemente mencionado en los informes de los funcionarios y en las relaciones de la época. La investigación más reciente de las fuentes primarias suelen encontrar exagerados en exceso los relatos, tanto del alcance del vagabundeo, como su propia naturaleza; los funcionarios y los grupos de presión económica, aparentemente denominaban vagabundeo a cualquier movimiento de individuos que pareciera ir en contra de sus intereses inmediatos. Para el encomendero peruano, aquel tratante que compraba la lana de llama de sus indios y, como consecuencia de ello, dificultaba la recaudación del tributo, era un vagabundo.

Aunque el vagabundeo no está estudiado y casi es imposible hacerlo, algunos de sus aspectos están claros. De hecho, muchos de los vagabundos llevaban a cabo ciertas actividades económicas —especialmente mano de obra temporal y venta ambulante— de manera absolutamente normal; otros, y seguramente casi todos, seguían vías establecidas con la razonable esperanza de encontrar oportunidades, y no vagaban sin rumbo fijo. Ya que había un gran número de transeúntes, existía una gran capacidad para absorberlos. El gran negociante se enorgullecía del número de invitados, sirvientes y seguidores (todos ellos eran lo mismo, según su punto de vista). Las conexiones familiares y regionales aseguraban ayuda y hospitalidad a todos los niveles. Un estado de emergencia no era endémico, a no ser que se tratara de períodos de hambre, fiebre de oro, u otras cosas similares, al igual que en otras sociedades.

Una vez reconocidas estas limitaciones, vale la pena mencionar dos aspectos más de la situación. Primero, los diversos mecanismos sociales ya discutidos, tenían una tendencia a largo plazo a producir mayor cantidad de personas de cultura totalmente hispánica que los que la economía podía emplear en puestos dignos de los estereotipos étnicos del período colonial tardío; así que, personas ubicadas en las partes medias y bajas de la escala, tendían a considerar sus posiciones como muy bajas y buscaban impacientemente algo mejor. Segundo, el movimiento constante de gente y artículos de valor a través de espacios subdesarrollados era esencial al sistema total, y este hecho, más la extrema marginación social de los transportistas, era propicio para el bandolerismo, aunque este fenómeno tampoco se debe exagerar; su influencia en formar estructuras o tendencias es mínima. Una característica persistente del campo era el robo a gente humilde que iba y volvía de trabajos temporales o mercados locales, por parte de trabajadores permanentes de hacienda alienados, especialmente esclavos huidos o naboría-yanaconas.

Consolidación y dispersión

Ya se han discutido las pautas y tendencias de los desplazamientos de los individuos. Existen también ciertas configuraciones globales del mundo español que aparecen regularmente bajo condiciones apropiadas. Dado el marco y procesos organizativos ya descritos, la sociedad española tuvo la tendencia a formar núcleos, desarrollarse y estabilizarse dondequiera que hubiera una constante fuente de riqueza negociable. Este proceso puede ser llamado consolidación. En aquellos lu-

gares donde escaseaba la riqueza, la sociedad tendía a ser difusa. Puesto que los hispánicos no se asentaban allí donde no hubiera ningún tipo de riqueza, todo lugar en que los españoles hubieran estado durante un largo período estaba destinado a tener un cierto grado de consolidación. Las variables decisivas, tal y como hemos mantenido, eran económicas; factores de distancia a menudo se traducían en económicos, ya que ciertas actividades que resultaban rentables en un área aislada no podían resistir la competencia de una metrópoli cercana, mientras que por otro lado, productos que podían venderse de manera provechosa cerca de un gran centro, se devaluaban con la distancia. Se podría pensar también que en términos numéricos la cantidad de personas de cultura hispánica era crucial. Realmente existe una correspondencia entre grandes números y elevados grados de consolidación. Sin embargo, en los años inmediatamente posteriores a la conquista se dieron elevados grados de consolidación con cantidades relativamente bajas.

Posiblemente podría resultar útil dar definiciones a ciertos grados de consolidación. Lo que podríamos llamar «consolidación menor» ocurre cuando un área comprendida en la esfera de una ciudad española ya existente manifiesta determinados aspectos suficientemente aptos para que la gente de nivel bajo y medio se identifique con ella de forma persistente, aunque permanezca la dependencia del conjunto hacia la ciudad más grande, en la que reside cualquier persona que esté por encima de un determinado nivel socioeconómico, la cual continúa siendo la base de jerarquías mayores de todo tipo. Hasta este punto, personas de propiedades de nivel medio y pequeños comerciantes veían todas las actividades en el área como temporales; después de unos años querían regresar a la ciudad, con la que mantenían vínculos ceremoniales y sociales. Si no volvían, trataban de llevar a cabo actividades similares en áreas distintas. Por ambas razones, el regreso es extremadamente elevado. Entonces, en la época de lo que estoy definiendo como consolidación menor, esta gente empieza a desarrollar algunas organizaciones ceremoniales locales, exige entierros en iglesias predilectas locales en lugar de la ciudad, se casan principalmente entre ellos, convierten uno de los establecimientos de la zona en su asiento principal y, en general, imitan muchos de los fenómenos sociales de la ciudad madre, aunque siempre de forma secundaria, estrechamente ajustada a las influencias y estructuras que emanan del centro más importante. En el México central, las importantes subregiones de Toluca y Tlaxcala alcanzaron una consolidación menor a fines del siglo XVI y desde entonces permanecieron muy estables a este nivel para el resto del período colonial, sin avanzar hacia otra etapa.[16]

Para un establecimiento dado, convertirse en una ciudad española con su propio concejo municipal autónomo era a menudo el símbolo de un grado mayor de consolidación, pero, en épocas de fundaciones efímeras o menores se superaba este contraste; en este sentido debemos buscar otros síntomas de «consolidación normal», lo cual ocurre cuando una ciudad pasa a ser el centro economicosocial principal de un área grande circundante. Las familias prominentes estrechaban sus lazos a través del matrimonio, desarrollaban aristocracias locales orgullosas de sí mismas, incluso si en algún sentido se inclinaban por una gran capital lejana, esta-

16. Los ejemplos de las etapas de consolidación que anotamos en esta sección, se limitan principalmente a México; en Altman y Lockhart, eds., *Provinces of early Mexico*, se encuentran capítulos dedicados a varias de las regiones mencionadas.

blecían capellanías y mayorazgos, adquirían títulos nobiliarios y funciones honoríficas, construían palacios, y se aseguraban de que el personal que tenía que ocupar los puestos gubernamentales y las organizaciones eclesiásticas locales procediera de sus propios círculos. Una independencia llegaba o se trataba de alcanzar en muchas ramas de actividad: un número considerable de combinaciones mercantiles hacían de la ciudad su base principal; se alcanzaba una relativa autosuficiencia en las artesanías y profesiones; la ciudad podía disponer de un obispo, y si no, su establecimiento religioso principal bien podía convertirse en catedral. Las jerarquías de todo tipo, proyectadas hacia el exterior, se reforzaban y superponían con el personal de unas y otras. Guadalajara y Mérida de Yucatán, ambas en México, lograron una consolidación normal en época temprana, mientras que Querétaro, más cerca de Ciudad de México, alcanzó esta fase sólo en el siglo XVIII, habiendo persistido hasta entonces en el tipo de consolidación menor, característico de Toluca.

La «consolidación mayor» responde al mismo fenómeno que el de la consolidación normal, pero a un nivel macrorregional, teniendo lugar bajo el estímulo de grandes y duraderos bienes de capital de la economía internacional. Una ciudad predominante acoge a las otras dentro de su órbita, y al tiempo que les concede una autonomía interna, tiende a apartar a sus habitantes más ricos o los integra en las familias, negocios y otras jerarquías radicadas en la capital. Se levantan magníficos establecimientos sociales y físicos como centros de operación regional de cada jerarquía. A través de todo el entramado que desde la capital se extiende hacia el exterior en todas direcciones, el área entera se convierte en un entretejido mucho más estrecho, y la convergencia personal-familiar en los niveles altos llega al máximo. En la capital se da una extrema especialización ocupacional en todos los niveles. El poder de succión que ejerce el centro mayor es tal que impide que en una extensa área alrededor del mismo se pueda dar una consolidación normal. Para la América española colonial los dos ejemplos de consolidación mayor son, por supuesto, Ciudad de México en lo que respecta a la órbita mexicana, y Lima para una amplia área sudamericana, estando ambas ciudades a medio camino entre los grandes centros mineros argentíferos y los puertos atlánticos principales.[17] Ambas alcanzaron dicha posición bastante antes de finalizar el siglo XVI. Ningún complejo económico singular podía contener más de un centro de este tipo; por lo tanto, pueblos mineros importantes, tales como Zacatecas y Guanajuato, no lograron ir más allá de la consolidación normal hasta que no se conoció el alcance de sus depósitos. Otras regiones tendrían que aguardar algunas centurias para comprobar que sus ventajas traían correspondientes desarrollos. Buenos Aires y la región del Río de la Plata empezó a mediados del siglo XVIII, completando el movimiento ya bien avanzado el siglo XIX; para Santiago de Chile la consolidación mayor fue aproximadamente contemporánea.[18]

17. Sobre los aspectos de consolidación en las capitales, véase Fred Bronner, «Peruvian encomenderos in 1630: elite circulation and consolidation», *HAHR*, 57 (1977), pp. 633-658; Paul B. Ganster, «A social history of the secular clergy of Lima during the middle decades of the eighteenth century», tesis doctoral inédita, University of California, Los Ángeles, 1974; Dominic A. Nwasike, «Mexico City town government, 1590-1650: a study in aldermanic background and perfomance», tesis doctoral inédita, University of Wisconsin, 1972.

18. Sobre la discusión de desarrollos específicos y aspectos de los procesos generales, véase Balmori y Robert Oppenheimer, «Family clusters: generational nucleation in nineteenth-century Argentina and Chile», en *Comparative Studies in Society and History*, 21 (1979), pp. 231-261.

Dondequiera que hubo indios sedentarios, se dio alguna forma de consolidación normal, e incluso entre las sociedades semisendentarias hubo ciudades que se desarrollaron como núcleos españoles (aunque débiles, no desarrollados e inestables); los dos casos siempre permitieron a los españoles la posibilidad de conseguir alguna ventaja económica. Pero donde no había indios o eran no sedentarios y otros bienes económicos eran extremadamente débiles, pudo darse una dispersión bastante radical. Tales áreas podían carecer totalmente de los dos elementos esenciales para la nuclearización: la ciudad-provincia y la propiedad urbana-rural. La migración hispánica hacia estas zonas fue mínima, ya que ésta estuvo motivada y subsidiada por el interés general de autoprotección y expansión de las áreas más centrales. Los establecimientos eclesiásticos y militares cobraron mucha importancia, constituyendo núcleos separados y conteniendo personas del rango social más alto, quienes permanecieron como forasteros comprometidos con sus propias jerarquías en lugar de convertirse en habitantes locales. Los asentamientos urbanos para la población hispánica contuvieron principalmente personas muy humildes, y lejos de dominar una región, raramente mostraron signos de consolidación menor. Al no haber mercados locales apreciables, las propiedades no eran ni beneficiosas ni prestigiosas; un cierto número de personas del tipo de las que en cualquier otro lugar proporcionaba supervisores de nivel bajo, mantenía propiedades rurales en las que, con pocos o ningún empleado, vivían y trabajaban relacionados tanto con los establecimientos oficiales como con los pueblos españoles. En el lejano norte mexicano, la Alta California del período colonial tardío fue de este tipo, mientras que Santa Fe de Nuevo México, rodeada en un principio por los indios pueblo más sedentarios, se acercó a un mínimo de consolidación normal.

Variación regional

En las secciones precedentes se ha abordado repetidamente la variación regional, básica para el panorama global del fenómeno social español americano. Al discutir el mundo indígena ya se ha visto la razón e incluso la naturaleza de gran parte de esta variación. En áreas sedentarias, la sociedad indígena podía persistir *in situ* y servir de apoyo a la construcción de una sociedad con centro urbano elaborado al estilo español, con funciones cruciales para el tipo intermedio de naboría-yanacona, y para personas que llegaban temporalmente del mundo indígena para trabajar en el interior de las estructuras españolas. Las sociedades indígenas semisedentarias no podían soportar tal elaboración ni tal separación, la sociedad española aquí tuvo que ser más simple y más pequeña, y las dos tuvieron que interpenetrarse más, afectando los modos de organización de cada una de un modo más directo, mientras que las formas características fueron moldeándose lentamente a través de generaciones. Entre los indios no sedentarios podía no haber ningún tipo de presencia española; allí donde la hubo, debió de ser sumamente rudimentaria, a no ser que hubiera otros factores que atrajeran a los migrantes. En este último caso, la sociedad hispánica sería más puramente española que en cualquier otro lugar, sin ninguna conexión real con el espacio indígena. Con negros y naboría-yanaconas expatriados, como tipos del nivel social más bajo, y ausencia de indios corporativizados, el conjunto de la sociedad fue más móvil que en otro tipo de zonas, tanto desde el punto de vista físico como organizativo.

Casi todas las diferencias sociales entre las regiones no directamente atribuibles a la base indígena, son producidas por los mecanismos que ya se han examinado: atracción-marginalización, inmigración y consolidación como respuesta a la riqueza. Todas las Indias españolas fueron un único campo de acción social, en las cuales lo alto fue hacia el centro y lo bajo hacia la periferia, y en lo que respecta a la inmigración, fue atraída hacia las regiones ricas y no hacia las pobres. Las zonas de mayor riqueza rápidamente se encaminaron hacia una elaboración y nuclearización máximas, estabilizándose en lo que ha sido llamado fase de consolidación mayor, mientras que en otras áreas, correspondientes al grado de relativa pobreza, la sociedad fue truncada, menos diferenciada y más difusa o fragmentada.

No es necesario permanecer enteramente en un plano de abstracción. Para la sociedad americana española hasta, al menos, la mitad del siglo XVIII, hubo dos fuentes de riqueza abrumadoramente importantes: la plata y las estructuras de las sociedades indígenas sedentarias. La combinación de ambas dio a Perú y a México tales ventajas sobre todas las otras regiones que no es exagerado denominarlas simplemente áreas centrales, con regiones tales como el lejano norte mexicano, el área del Río de la Plata y Venezuela como periferias, mientras que otras regiones como Chile y Nueva Granada fueron intermediarias. En un principio, las periferias fueron penetradas y ocupadas por población marginal procedente del centro, a menudo inmigrantes nuevos, extranjeros europeos, mestizos y naboría-yanaconas. Debido a esta conexión histórica directa, las periferias, como ya se ha visto, frecuentemente tomaron el centro como modelo de organización social, aunque con poco éxito. En la periferia, el conjunto de ramas especializadas de la vida de las áreas centrales fue débil o no existió: las profesiones, gremios, comercio de larga distancia (especialmente transantlántico). Se observa lo que parece ser la «democratización» de la periferia. En el Chile del período de la conquista, por ejemplo, extranjeros, mestizos, e incluso uno o dos negros, sostuvieron encomiendas y otros honores, los cuales les habrían sido negados en Perú. Pero esta apariencia es meramente el resultado del hecho de que los recursos mayores de las áreas centrales permitieron trazar distinciones de forma más consistente. También en las zonas periféricas, las distinciones usuales reemergieron al primer signo de crecimiento económico y demográfico.

Con el tiempo, la diferencia entre el centro y la periferia tendió a crecer, ya que el cambio que operaba en el centro fue mucho más rápido, debido a que fue el sitio donde se dio en primer lugar el incremento de población hispánica, y la inmigración se dirigió de forma abrumadora hacia el centro como el lugar de riqueza. A lo que siguió, se le podría llamar crecimiento en lugar de cambio, puesto que en conjunto fue simplemente la consolidación inherente a cualquier sociedad hispánica, coloreada por la absorción de componentes étnicamente distintos. Pero aún en el caso en que las estructuras básicas fueran constantes, las formas evolucionaron hacia la complejidad y adaptación flexible para los intereses más variados. En el centro, la primera forma de propiedad dominante, la encomienda, disminuyó rápidamente bajo la presión de demandantes nuevos, algunos desde fuera y otros desde dentro. Casi inmediatamente, los encomenderos perdieron el derecho a la mano de obra, seguido de los ingresos en concepto de tributos, y, antes de muchas generaciones, incluso llegaron a perder la capacidad para heredar. En la periferia, por otra parte, la encomienda (aunque en gran medida modificada para adaptarla a las poblaciones indígenas, como ya se ha visto anteriormente) tendió a permanecer

como institución importante, reteniendo tanto la fuerza laboral como la transmisibilidad hasta fines del período colonial. Así sucede también en otros aspectos: en los períodos medianos y tardíos se espera encontrar en la periferia muchos rasgos sociales arcaicos no característicos del centro desde el siglo XVI. Verdaderamente, a excepción de los rasgos tomados directamente de la base indígena local, mucho de la diferenciación regional puede reducirse a lo cronológico, ya que formas y procesos similares aparecieron en todos los lugares y en la misma secuencia, pero en proporción distinta.

El centro es quizás más una línea que un área —una línea troncal que va de la mina de plata hasta la gran capital o al puerto mayor—. La elaboración e hispanización van a concentrarse a lo largo de esta línea, y va a ser menos intensa en las zonas que quedan al margen, a pesar de estar ubicadas en México o Perú. Algunas partes del sur de México y de la sierra central peruana, que contaban con una densa población indígena, pero estaban fuera de la línea de la plata, a fines del período colonial todavía conservaban el aspecto del siglo XVI, su mundo indígena permanecía intacto y no estaban inundadas de españoles.

De acuerdo con los patrones que ya se han discutido, cualquier grupo étnico dado, con forma organizativa u ocupacional, va a tener unas pautas de distribución diferencial. Con el elemento africano, si tomamos la tierra firme como nuestro campo (reconociendo las distinciones parciales de las islas del Caribe), encontramos que, debido a los requerimientos de dinero que comportaba la importación de esclavos, los negros se concentraron en las áreas centrales o en cualquier otro lugar por el que pasaran las líneas troncales. La concentración más importante se dio en las partes costeras del centro, las cuales perdieron su problación indígena a causa de las enfermedades; aquí los negros pudieron convertirse en el grupo de población mayoritaria, haciéndose cargo totalmente de aquellas funciones que normalmente habían compartido con los mestizos e indios hispanizados. Hoy en día, en un dialecto náhuatl de la costa del golfo de México, la palabra para nombrar al mestizo es *tiltic*, «negro».[19] Franjas costeras idénticas no relacionadas con las áreas centrales, contaron con pocos o ningún negro, tal y como fue el caso de la periferia en general.

No se debe, por supuesto, tomar los conceptos «centro» y «periferia» de forma totalmente rígida. Las oportunidades nuevas de riqueza tendieron a producir áreas centrales nuevas. La creciente viabilidad del volumen de las exportaciones y las distintas condiciones de transporte del siglo XVIII, produjeron hacia la última parte del período colonial posibilidades de riqueza en las periferias antiguas, las cuales fueron comparables a las más tempranas de México y Perú. Todo el fenómeno de centralización y consolidación, a excepción de aquellos vinculados a los indios sedentarios, aparecieron puntualmente en las áreas afectadas, aunque en la época de independencia los procesos estaba lejos de su culminación, y quedaron muchos vestigios de la situación periférica.

19. Antonio García de León, *Pajapán: un dialecto mexicano del Golfo*, México, D.F., 1976, p. 105.

Pautas cronológicas

En vista de los ritmos sistemáticamente variados, no se puede esperar tener una cronología absolutamente uniforme de la evolución de las formas sociales de la América española, sean ciudades, propiedades o combinaciones mercantiles. Hubo, sin embargo, un proceso vital de cambio social, la entremezcla biológica y cultural de varios grupos étnicos, los cuales se adelantaron inexorablemente, casi como una simple función del paso del tiempo. Los hombres en todas las categorías, desde los españoles hacia abajo, continuaron produciendo niños a través de uniones informales con mujeres de categorías más bajas que ellos, mientras que en lo que respecta a las categorías medias e indígenas entre españoles los matrimonios mixtos fueron tan prevalentes como para convertirse en la norma. El hecho de que las mujeres fueran numerosas en la categoría española y que la mayoría de los matrimonios se diera dentro del grupo étnico, no tiene una relación directa con el progreso de las mezclas raciales; posiblemente, todavía haya que enfatizar que el cruce de razas no ocurrió por la ausencia de mujeres españolas. La gran multiplicación de gente en las categorías mezcladas tuvo lugar durante el último período, mucho después de la efímera representación de la mujer española en la generación de conquista.

Aunque se puedan hacer excepciones para un cierto número de áreas aisladas, no se puede decir que, en la época de la independencia, el sistema de categorización étnica del período colonial tardío de toda la América española, a través de su propia operación normal, entrara en crisis. Basado en el reconocimiento de las mezclas raciales, el sistema respondía naturalmente por las mezclas posteriores a través de otros reconocimientos, es decir, creando distinciones más sutiles. Más allá de cierto punto, sin embargo, las categorías étnicas basadas en ligeras distinciones genealógicas, entre la gente humilde con genealogías cortas o nulas, demostró ser poco realista, y el sistema volvería a la simplicidad o se abandonaría. Con la progresiva fusión cultural y étnica como una constante realidad subyacente, de hecho la reacción de la sociedad no fue agudizar distinciones hasta el límite y después abandonarlas, sino que hizo ambas cosas casi simultáneamente.

Con el transcurso del tiempo, empezaron a proliferar categorías para definir grados sutiles de mezclas y entrecruzamientos, teniendo su apogeo a fines del siglo XVIII. Un subgrupo étnico tenía que lograr una cierta importancia numérica antes de recibir una denominación y un estereotipo. Los grupos escindidos jugaron contra una cierta realidad de la opinión pública. Algunas veces aparecían incluidos en cofradías separadas o eran tenidos en cuenta en sobrios registros parroquiales. Aunque la larga lista de tipos, denominados de forma sumamente extraña, fue reunida por curiosos extranjeros a fines del período colonial, nunca llegó a constituir una descripción seria de la sociedad. Al mismo tiempo que fueron multiplicándose las distinciones, los grupos étnicos más bajos del interior del mundo hispánico fueron progresivamente asimilándose mutuamente, tanto en lo que afecta a las funciones que desempeñaban como a la subcultura. Y de hecho, la sociedad cada vez más los reconoció como grupo bajo el concepto de castas, término que incluía todas las mezclas además de los negros, o dicho en otras palabras, a todo el mundo, a excepción de los españoles e indios.

El dinamismo de algunas de estas distinciones nuevas cortó vías de ascenso. Desde

los inicios del período colonial tardío, los artesanos empezaron a crear gremios y prohibir a los étnicamente mezclados su ingreso en calidad de miembros plenos o adquirir la posición de maestro. Hacia fines del período existía un considerable cuerpo de ordenanzas que excluía a los grupos étnicos más bajos de las funciones altas, por ejemplo, negando a cualquiera que tuviera ascendencia africana acceso a la universidad. En este sentido, sobre el papel, el período último parece más restrictivo que el inicial. Sin embargo, no hubo ningún ajustamiento nuevo involucrado en ello. En el período inicial, no hubo ocasión de entrever restricciones, por la simple y obvia ausencia de cualificaciones en los grupos más bajos. La legislación última representa un intento algo alarmante e ineficaz para mantener el *status quo*, frente al reto de quienes varios siglos de cambio cultural calificaban totalmente para hacer lo que hacían los españoles locales; su creciente acceso es la razón verdadera de las restricciones. Otra evidencia de la fuerza y aculturación de las castas (junto con los indios hispanizados) fue el desplazamiento gradual de los negros, al cual ya se ha aludido anteriormente. Hacia fines del período colonial, ciertos tipos de trabajo intensivo especializado, que antes habían sido un verdadero monopolio de los negros, los estaban desempeñando personas de ascendencia mezclada o indios. La proporción de la importación de esclavos disminuyó y, a excepción de las costas y las antiguas periferias que estaban ahora expandiéndose, personas de discernible descendencia africana empezaron a retroceder, a través de las entremezclas, como elemento de la población.

Para los indios que todavía se mantenían dentro de las unidades provinciales, su categoría étnica no era más problemática a fines del período colonial de lo que lo había sido en las centurias anteriores, tal vez menos entonces, ya que la autoconciencia de la ciudad-estado local se había agotado algo a través de la mezcla de las estructuras españolas provinciales, y se incrementó el contacto con los hispánicos de diversos tipos que tenían un conocimiento mayor de la etnicidad india en general. Pero en áreas anteriormente ocupadas por población no sedentaria, tales como el norte de México, había mucha gente llamada india cuyos antepasados habían migrado de otras regiones generaciones antes, quienes hablaban principalmente, o exclusivamente, español y desempeñan las mismas funciones que las castas. En el interior y alrededor de las grandes ciudades de las áreas centrales, había indios que desempeñaban funciones idénticas entre las castas e incluso entre los españoles humildes. El «indio entre españoles» desarrolló las connotaciones del estereotipo; en la medida en que los españoles lo ciñeron y subordinaron por debajo del nivel de otras castas, él fue, con razón, uno de los elementos más volátiles y que llevó el descontento a la sociedad colonial tardía.

Con los españoles, al igual que con otras categorías, en la última parte del período se tendió a elaborar más distinciones. Español significa el español de la época, persona supuestamente española, sin considerar si había nacido en el este o en el oeste del océano Atlántico. Hasta el día de la independencia, no hubo una distinción radical, ni una división aguda de funciones. Criollo, término tan corriente en el vocabulario académico actual, permaneció como un apodo derogatorio, tomado originalmente del término para nombrar a los africanos nacidos fuera de África; hacia fines del período colonial, los nacidos localmente algunas veces se apropiaron del término para sí mismos en declaraciones políticas públicas, pero incluso en esta época «criollo» carecía de una posición legal y de modo cotidiano no era usa-

do por nadie para definirse a sí mismo.[20] En el transcurso de siglos, los españoles nacidos en América fueron ocupando cada vez más funciones, no con el espíritu de eliminar a los rivales, sino como parte de un proceso de maduración y crecimiento natural, el mismo que causó que algunos inmigrantes regresaran a su tierra natal. Hacia el último tercio del siglo XVIII, los criollos controlaban y dominaban todos los cargos y actividades, incluyendo los gubernamentales y eclesiásticos, salvo aquellos que tenían representaciones en ambos lados del Atlántico. Solamente el virrey, el arzobispo y los grandes comerciantes importadores continuaron siendo predominantemente peninsulares. Tal situación llegó al extremo que produjo una reacción, en la cual la madre patria repobló muchos altos cargos con gente nacida en España. Esto, posiblemente, aceleró la polarización. En el último período colonial empezó a reconocerse una categoría de censo separada de los peninsulares o europeos distinta de la de los españoles nacidos en América. Con la independencia, algunos de los peninsulares fueron expulsados. Sin embargo, la distinción nunca fue tan aguda, ni la enemistad tan grande, como podría imaginarse de las consignas políticas del período de la independencia.

Al finalizar la época colonial, la estructura social consistente de dos mundos separados, articulada por una jerarquía étnica bien definida estaba en ruinas, en el sentido de que ambos se habían penetrado mutuamente de forma irreversible, como era previsible desde un principio. Pero todos los procesos que habían provocado este estado de cosas continuaron estando totalmente en vigor, al igual que las estructuras organizativas básicas e incluso la multitud de distinciones, pero desde entonces de un modo más flexible. Mientras tanto, las zonas más aisladas de la América española continuaron evidenciando los rasgos del sistema clásico hasta muy adelante.

20. Este término se encuentra frecuentemente en la frase «criollo de», seguido del nombre del lugar, significando, entonces, «nacido en» tal lugar, y, en México al menos, durante el siglo XVIII, fue una práctica común describir de este modo a los indígenas (entre otros grupos, principalmente en los estratos bajos de la sociedad).

Capítulo 4

LA MUJER EN LA SOCIEDAD COLONIAL HISPANOAMERICANA

La historia de la mujer en la América española colonial está en vías de escribirse y, por lo tanto, contiene muchas lagunas y plantea muchas cuestiones que permanecen sin contestar. Mucho de lo que sabíamos hasta ahora de las mujeres en las colonias hispanoamericanas reflejaba la vida de la alta sociedad. Sin embargo, la investigación que se ha venido realizando de 1970 en adelante nos ha permitido comenzar a ampliar nuestra visión del género femenino y comenzar a delinear similitudes y diferencias en los estilos de vida, actitudes sociales, motivaciones y objetivos entre las mujeres coloniales de diferentes condiciones y etnias.

De entrada se ve que la historia de la mujer no puede ser analizada por sucesos o acontecimientos de carácter político que son los signos de distinción de un mundo dominado por valores masculinos y orientado hacia las acciones de los hombres. Ni desde el punto de vista personal ni institucional pudieron las mujeres definirse históricamente mediante acciones de tipo político. No obstante, no puede decirse que su papel social fuera totalmente pasivo o marginal. Para abordar el tema en cuestión, se hace necesario, entonces, observar a las mujeres no sólo a través de instituciones de las cuales ellas formaron parte intrínseca, sino también a través de las formas de conducta colectiva, estilos y costumbres de las clases y grupos a los cuales pertenecieron. Los cambios en la historia de la mujer fueron lentos y no deliberados. Ciertas tradiciones fueron mantenidas a nivel personal mediante una constante observancia; otras lo fueron por medios legales. En conjunto, las continuidades históricas son más evidentes que los cambios.

Entre los temas que se examinan en este capítulo están: 1) el primer movimiento de mujeres españolas hacia las tierras recién descubiertas que, aunque no fue muy duradero, ayudó a modelar la transferencia cultural y a formar el núcleo biológico de una élite social; 2) el matrimonio, como base de la formación de familias y lazos de parentesco; 3) la posición legal de las mujeres y la forma en que ayudó a definir su comportamiento y oportunidades en el seno de la sociedad; 4) las costumbres sociales que rodearon las relaciones entre hombre y mujer; 5) varias formas de desviación social y su castigo; 6) el modo en que se impartió la educación a los diferentes grupos; 7) la vida conventual. Todos estos son temas que, de una

manera u otra, y en grado diverso, estuvieron relacionados con la vida de la mayoría de las mujeres durante el período colonial y, en este sentido, nos ayudarán a delinear el perfil de la mitad de la población. Las mujeres indias y negras han recibido consideración especial en apartados específicos, aunque están incluidas en el resto del capítulo. De acuerdo con el ritmo lento de cambio que operó en la vida de las mujeres y en las instituciones a través de las cuales ellas se expresaron, la cronología ha sido dividida en períodos muy generales: inicios del período colonial (1500-1620); período colonial intermedio (1620-1760) y fines de la colonia (1760-1810).

ASENTAMIENTO Y MIGRACIÓN DE MUJERES PENINSULARES

El primer contingente de mujeres peninsulares que llegó a las islas del Caribe fue como colonizadoras y esposas. A pesar de que la legislación promulgada en 1502 y 1503 estimulaba la emigración familiar, el caso es que durante las primeras décadas de la conquista y colonización española hubo más demanda de mujeres solteras como futuras esposas del gran número de conquistadores.

El número de mujeres españolas que emigraron al Nuevo Mundo después de la conquista nunca fue muy grande. Las estimaciones recientes establecen que las mujeres constituyeron entre el 5 y el 17 por 100 del número total de inmigrantes que llegó a América durante las dos primeras décadas del siglo XVI. Después de mediados del siglo XVI, el número de mujeres que llegaron se incrementó considerablemente, alcanzando entre 1560 y 1579, el 28,5 por 100 del total de inmigrantes. La mayoría de ellas procedían de Andalucía, siendo México y Perú sus puntos de destino. Puesto que la corona no estaba oficialmente dispuesta a tolerar el abandono de esposas en España al tiempo que los colonizadores se comprometían en las Indias en múltiples relaciones ilícitas, se estableció que los hombres casados que viajaban a las colonias tenían que demostrar que contaban con el consentimiento de sus mujeres, y que los que ya estuvieran en ultramar tenían la obligación de procurar reunirse con sus esposas. Existe evidencia de que muchos hombres estuvieron obligados a cumplir con lo que marcaba la ley, pero los historiadores sospechan que un número mucho mayor dejaron de cumplirla.[1]

Las mujeres que emigraron al Nuevo Mundo tenían obvias esperanzas de un rápido ascenso social, pero no todas lograron acomodarse fácilmente en el nuevo medio. Un sexto de las mujeres que emigraron entre 1560 y 1579 estaban registradas como sirvientas. Para aquellas quienes en realidad tenían el propósito de servir, la posibilidad de permanecer largo tiempo ocupadas en tales servicios fue pequeña, debido a la disponibilidad de un gran contingente de mano de obra indígena femenina barata. Se ha sugerido que muchas de las mujeres registradas como sirvientas eran prostitutas encubiertas. Aunque ello cae dentro del terreno de las conjeturas, en realidad hubo quejas sobre la conducta de muchas mujeres peninsulares, especialmente en áreas como Perú donde hubo un gran número de hombres indisciplinados. Un administrador real en los años de 1560 rogaba a la corona que detuviera el envío de mujeres peninsulares al Perú, a pesar de la carencia que había

1. Peter Boyd-Bowman, «Patterns of Spanish emigration to the Indies until 1600», en *Hispanic American Historical Review* [*HAHR*], 56, 4 (1976), pp. 580-604.

de mujeres blancas, debido a que su conducta resultaba escandalosa y daban mal ejemplo a las más jóvenes.[2]

Sin embargo, éstas y otras mujeres poco comunes, sujetos centrales de la historia excepcional y anecdótica del período colonial inicial y mediano, fueron atípicas. La mayoría de las mujeres llegaron para establecerse, para ser protegidas y alcanzar un futuro mejor para ellas mismas. Algunas lograron sus propósitos. Otras fracasaron en alcanzar sus objetivos, especialmente en zonas donde las condiciones de establecimiento eran difíciles, tales como Chile, Centroamérica o Paraguay. Aun otras, casadas con hombres cuyos oficios o méritos eran insuficientes para el éxito, vieron frustradas sus aspiraciones. Hacia fines del siglo XVI, un buen número de mujeres peninsulares, para las cuales la promesa de una vida mejor no había llegado a materializarse, se encontraba en situación de viudas desvalidas e hijas pobres de conquistadores y primeros colonizadores, obligadas a escribir numerosas cartas a las autoridades reales solicitando pensiones o ayuda económica. Algunas recibieron tales compensaciones, mientras que las menos afortunadas pudieron todavía esperar una forma distinta de ayuda. Patronos ricos y piadosos, alentados por la Iglesia, fundaron casas de recogimiento para que las mujeres pobres de descendencia española pudieran retirarse con la esperada dignidad de las representantes de la elite social.

Los estudios en torno a las pautas de migración después de 1600 son escasos, pero indicadores tales como los censos parroquiales y municipales, los registros matrimoniales y de defunciones sugieren un agudo descenso en el número de mujeres peninsulares que emigraron a la América española durante el siglo XVII. Una vez que la primera generación de mujeres criollas o mestizas nacidas en América alcanzó su madurez, el mercado de mujeres peninsulares empezó a reducirse. Los hombres continuaron viajando solos a la América española, casándose finalmente con mujeres nacidas en las colonias. Pero, durante el siglo XVI, las mujeres migrantes desempeñaron un papel importante, actuando como transmisoras de la cultura material y doméstica hispánica, y de los valores sociales y religiosos. Por lo común, las mujeres migrantes no eran cultas ni letradas, aunque ellas establecieron modelos para todo tipo de detalles de la vida cotidiana, tales como la vestimenta y las modas, el arte culinario, los aderezos materiales del hogar, las diversiones, el cortejo y el cuidado de los niños. La réplica de muchos aspectos importantes del estilo de vida hispánico, en gran parte fue posible por la oleada de mujeres emigrantes.

Matrimonio y parentesco

El matrimonio fue uno de los pilares de la sociedad hispanoamericana, como fundamento de la familia y como base para la legitimación de los descendientes. Tanto la cultura indígena como la española atribuyeron al matrimonio un fuerte valor social, y en el siglo XVI ambas corrientes se fusionaron para consolidar el matrimonio como base esencial de una sociedad sana y ordenada. El matrimonio aseguró la colonización y la estabilidad que la corona española había tratado de

2. Roberto Levillier, ed., *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*, Madrid, 1921, vol. III, p. 40.

establecer y mantener en el nuevo orden colonial, después de los años turbulentos que siguieron a la conquista. Por su parte, la Iglesia consideraba el matrimonio como un sacramento esencial de la vida cristiana, y procuró hacer que los indios y los españoles (y después otros grupos étnicos) vieran la necesidad de cumplir con el precepto. La erradicación de la poligamia entre los indios que la practicaban fue parte de esta política encaminada a fomentar el matrimonio, que con tanto vigor persiguieron la corona y la Iglesia, especialmente durante la primera mitad del siglo XVI.

La edad de contraer matrimonio entre las mujeres, la incidencia de enlaces matrimoniales en diferentes áreas, en períodos distintos y entre grupos diversos, y los tipos de matrimonios en una sociedad multirracial han comenzado a ser objeto de investigación de los historiadores y demógrafos. Hasta ahora sólo existen estudios enfocados hacia ciertas áreas y determinados períodos, lo que hace arriesgada cualquier generalización. Sin embargo, se pueden observar algunas tendencias generales. La incidencia de matrimonios endogámicos entre las mujeres indias y las de ascendencia española fue más alta que la de otros grupos de mujeres. Las mujeres de las castas o razas mezcladas fueron más dadas a casarse con hombres de origen étnico diverso, posiblemente debido a que estaban bajo menor presión social para mantener la homogeneidad racial. La incidencia más baja de matrimonios se dio entre las mujeres negras. En diversos estudios de la sociedad mexicana se han observado ciertas preferencias de las mujeres mestizas hacia los hombres hispanos y de las mujeres indias hacia los hombres pardos (mezcla de negros libres). Otra tendencia a remarcar fue la mayor incidencia de matrimonios en zonas rurales que en zonas urbanas, posiblemente como resultado de una supervisión o presión social mayor. En conjunto, ya que son pocos los estudios disponibles sobre el matrimonio en la mayor parte de la América española, cualquier intento en definir tendencias específicas, o preferencias de algunos grupos por otros, debe permanecer provisional y aplicable solamente a las zonas en las que se hayan llevado a cabo los trabajos.

A pesar de que el matrimonio tuvo un alto valor moral y reconocimiento social, no fue siempre una práctica universal. Las uniones consensuales —que en gran medida dieron lugar al mestizaje— fueron numerosas, pero su propia naturaleza hace difícil calcular la magnitud exacta de este fenómeno social. La pobreza generalizada, un clero numéricamente insuficiente y poco dedicado, y la aceptación de costumbres sociales que alentaron las relaciones extramatrimoniales (véase más adelante), contribuyeron a explicar tales uniones. Parece ser que la corona y la Iglesia no lograron imponer completamente sus cánones en favor del matrimonio. Hacia fines del siglo XVIII, sin embargo, la cuestión del matrimonio se convirtió de nuevo en una preocupación de la corona, pero entonces las circunstancias y la política adoptada al respecto fueron muy diferentes de las de principios del siglo XVI. En 1776, Carlos III promulgó una pragmática real que regulaba las prácticas matrimoniales de la clase social alta. La ley estipulaba que los hijos menores de 25 años, en el caso de los hombres, y de 23, en el de las mujeres, para poder contraer matrimonio tenían que pedir y obtener el consentimiento de sus padres. En el siglo XIII el código de las *Siete Partidas* ya concedía a los padres tal derecho y, en este sentido, el restablecimiento de esta legislación a fines del período colonial ha sido interpretado como un esfuerzo tardío encaminado a cortar los matrimonios exógamos

entre los grupos economicosociales dirigentes. A los indígenas solamente se les aconsejó obedecer la pragmática, y a las castas se les dispensó su cumplimiento. Esta legislación favoreció los conflictos entre padres e hijos en aquellos casos que había disconformidad sobre la elección de los cónyuges. Sin embargo, no hay evidencias concluyentes sobre la eficacia de la pragmática. Las fuentes documentales contienen cartas de hijos e hijas tratando de conseguir la aprobación de sus padres, y casos de pleitos intentando prevenir algunos enlaces matrimoniales o protestando por la oposición de los padres. Si esta legislación contradijo o reforzó las bien establecidas prácticas matrimoniales en Hispanoamérica, es una hipótesis en vías de confirmación. Lo que es importante subrayar es el supuesto de que el Estado tenía poderes reguladores sobre el individuo, cuyo propósito era el crear o mantener una estructura social específica. La forma más completa de control matrimonial fue ejercida sobre los militares. Para contraer matrimonio los oficiales necesitaban la aprobación de sus superiores y el permiso real. Ello representó un esfuerzo encaminado a conservar el espíritu de cuerpo de la elite, ya que los reglamentos prohibían el matrimonio con las castas. Debido al carácter cohesivo del cuerpo militar, pocos fueron los individuos que lograron desafiar esta forma de control social.

El matrimonio fue la base para establecer el tejido social mediante parentesco y consolidar la posición social de la familia o del individuo. Ello fue particularmente importante para el sector hispánico de la sociedad. Los inmigrantes peninsulares jóvenes, después de varios años de servicio y preparación, se unían a través del matrimonio con las familias mineras, terratenientes y mercantiles establecidas. El matrimonio también fue el medio para incorporarse a los grupos que ostentaban el control de los gobiernos municipales y la burocracia administrativa y judicial, y por lo tanto, la puerta de acceso al poder político. El fortalecimiento de los vínculos de parentesco fue un proceso que tomó tiempo y planificación. Las redes familiares empezaron a desarrollarse a fines del siglo XVI. Empresarios ricos —procedentes tanto del sector minero como comercial— y burócratas afortunados formaron nuevos grupos elitistas, los cuales intentaron vincularse estrechamente con las antiguas familias establecidas sobre la base de la encomienda y la tierra. Este proceso pasó a ser más complejo en el siglo XVIII, pero básicamente aquellos grupos de poder permanecieron iguales, y hacia fines del período colonial estaban relacionados entre sí a través de matrimonios, que siguieron desarrollando las pautas endogámicas generales. El papel de la mujer en la construcción de este tipo de redes familiares es obvio. Una familia con varias hijas podía aspirar a diversos matrimonios con burócratas, o terratenientes ricos, los cuales ayudaban a reforzar su posición social. Estos matrimonios mantuvieron las vías de movilidad abiertas a los herederos masculinos, cuya tarea era mantener o mejorar la posición de la familia. Como productoras de herederos, las mujeres fueron indispensables en el sentido físico, pero en el contexto politicosocial más amplio sólo jugaron un papel instrumental al estar inmersas en una sociedad controlada por hombres. Lo que realmente significó el matrimonio para las propias mujeres sólo puede ser adivinado, ya que existen pocos documentos personales sobre sus opiniones. Únicamente puede deducirse que las mujeres estaban condicionadas por la educación y la religión para tratar de ver sus funciones como naturales y apropiadas a su sexo. Las mujeres, en todo caso, se beneficiaron de su propio ascenso o del ascenso socioeconómico de sus familias, lo cual les garantizó el acceso a una vida confortable y

a una seguridad futura para sus descendientes. Solamente mediante el cumplimiento de las fórmulas matrimoniales tradicionales podían asegurarse tales beneficios.

POSICIÓN Y OCUPACIÓN

Las sociedades de la América española colonial compartieron con España la idea de la debilidad intrínseca del sexo femenino, y heredaron el sistema legal que pretendía proteger a las mujeres de su propia debilidad o del abuso de los hombres. Este sistema legal contenía los conceptos restrictivos y protectores que emanaban de los códigos medievales y renacentistas tempranos, tales como las *Siete Partidas* (1265), el Ordenamiento de Alcalá (1386), las Ordenanzas de Castilla (1484) y las Leyes de Toro (1505). Esta combinación de restricción y protección dio a las mujeres ventajas considerables, aunque el concepto de primacía del hombre sobre la mujer continuó imperando.

Las mujeres estaban primero bajo el control del padre y después bajo el del marido. Esta situación no significaba, sin embargo, un sometimiento total al hombre. La esposa, como madre, después de la muerte de su marido, ejercía la patria potestad sobre los hijos, aunque algunas veces tenía que compartir esta autoridad con otra persona. Después del matrimonio, la mujer necesitaba el consentimiento legal de su marido para realizar cualquier actividad (compras, ventas, participación en sociedades, etc.). Una vez que le era concedido el permiso, la mujer tenía completa libertad para actuar. En la América española colonial, las mujeres renunciaron deliberadamente en la práctica legal a algunas de las restricciones legales protectoras, que procedían de los códigos medievales, para así facilitar ciertas transacciones y tener más libertad para actuar como persona jurídica.

Las mujeres podían mantener el control sobre los bienes adquiridos antes del matrimonio (bienes parafernales) y disponer de ellos según su voluntad. El sistema hereditario era bilateral y los hijos podían heredar tanto de la madre como del padre. De este modo, la personalidad legal y económica de las mujeres no era absorbida completamente por el matrimonio. Después de la muerte del padre, los bienes adquiridos durante el matrimonio (bienes gananciales) eran divididos, a partes iguales, entre la mujer y los hijos. Para evitar la potencial fragmentación de la propiedad de una familia, los maridos podían o bien vincular una parte del total, o bien asignar una tercera o quinta parte a uno de sus hijos en particular. Otros de los mecanismos protectores legales fueron las dotes y las arras. Aunque normalmente se haya interpretado que la dote fue un medio idóneo para contraer matrimonio, tuvo un significado más importante: el proporcionar una seguridad económica adicional a la mujer al morir su marido. El marido tenía que certificar mediante notario la dote en el momento de recibirla, y adoptar el compromiso de compensar su valor con su propiedad antes de que ésta pudiera sufrir cualquier división después de su muerte. Muchos novios añadían las arras, que consistían en un regalo de no más de un 10 por 100 de sus bienes presentes o futuros. Este capital también iba a parar a la esposa junto con la dote, puesto que se consideraba que era parte de la misma. El hombre administraba la dote durante su vida, y aunque se encuentren casos registrados de mala administración y despilfarro, éstos fueron la excepción, no la norma. Las obligaciones legales eran cumplidas. Las dotes resultaban ser más

útiles para el hombre cuando éstas se efectuaban en dinero, propiedades, o incluso, en una posición burocrática. Pero si la dote consistía principalmente en artículos de uso, que con el tiempo se desvalorizaban, a la larga podía resultar ser una pesada obligación para el hombre, ya que éste estaba obligado a devolver su valor original completo.

La aportación de dotes era una costumbre practicada principalmente por el sector hispánico de la sociedad. Las mujeres indígenas raramente aportaban dotes similares a las de las elites, y las castas no lo tenían como norma. Las dotes eran una indicación de la posición de la novia y su familia, y una forma de inversión en provecho de la pareja, no sólo para el hombre. Las dotes fueron más populares en el siglo XVII y a principios del XVIII que a fines del período colonial. Como institución, la dote no parece haber sufrido mucho el impacto de las guerras de Independencia y declinó paulatinamente en el siglo XIX.

Otra institución, la encomienda, que en un principio no estaba destinada a beneficiar a las mujeres directamente, en los inicios de la sociedad colonial contribuyó a realzar su posición. Específicamente, las encomiendas fueron creadas para recompensar a los hombres por los servicios prestados a la corona durante la época de la reconquista de España, y a regañadientes aceptadas como recompensa para los conquistadores en el Nuevo Mundo. Las encomiendas fueron vinculadas al matrimonio y sólo podían ser legadas a los hijos legítimos. Las Leyes Nuevas (1542) prohibieron a las mujeres estar a cargo de las encomiendas, pero en la práctica esto fue desatendido y, en ausencia de hijos varones, las esposas o hijas, pudieron heredarlas, y algunas veces, administrarlas. La corona también intentó establecer que las mujeres debían casarse o volver a casarse en un plazo de un año después de haber heredado una encomienda, pero esta obligación nunca fue completamente respetada. En la mayoría de los casos, las encomiendas fueron mantenidas por una misma familia durante dos, e incluso tres, generaciones. En el siglo XVII, algunas mujeres eran compensadas mediante pensiones o rentas procedentes de las encomiendas. Éstas también eran usadas como dotes, y así incrementaba la posición social de un cierto número de mujeres.

El equilibrio de las implicaciones negativas y positivas del concepto legal de protección, dio a la mujer colonial un considerable grado de libertad y autoridad, que podía compararse favorablemente con la mujer de otras culturas durante el mismo período. El sistema, sin embargo, no concedía a la mujer la máxima libertad: la de permitir a la mujer divorciarse de su marido, pero esto estaba en consonancia con la tradición cristiana occidental. La Iglesia católica sólo permitió la separación matrimonial bajo circunstancias extremas, tales como adulterio consuetudinario y público por parte del marido, abusos físicos durante largo tiempo, o abandono del hogar. Debido a la complicación de los trámites, las dificultades económicas que todo ello implicaba y la vergüenza social que producía, no había muchas mujeres dispuestas a seguir el proceso de un divorcio, y muchas de ellas optaban simplemente por tratar de conseguir un cambio en el comportamiento de sus maridos. La gran mayoría de las mujeres permanecieron casadas durante el resto de su vida, cumpliendo sus funciones como madres y esposas.

La maternidad era una función preeminente porque la esperanza de la familia en el futuro se apoyaba en la reproducción y crianza de los hijos. A pesar de que las funciones maternales absorbieron las mayores energías de las mujeres, poco se

sabe de cómo era ejercida. Un estudio reciente de la fertilidad entre las esposas de los comerciantes a finales del siglo XVIII en Buenos Aires aporta algunos datos que, aunque basados en un grupo específico, sugiere que la pauta fue similar en otros grupos de la misma categoría social en la América española. Las mujeres contraían matrimonio antes de alcanzar los 20 años con hombres mayores ya establecidos. Pasados los 25 años se consideraba que las mujeres empezaban a tener demasiada edad para contraer matrimonio. El promedio de hijos por mujer casada de 45 años era de 9,7. Las familias numerosas y una fertilidad elevada fueron la norma, aunque la inclinación de los comerciantes para entrar en las terceras órdenes, las cuales requerían votos de soltería, parece que redujo el número de hijos después de alcanzar la mujer los 31 años.[3] Esta situación no es aplicable a otros grupos sociales. A pesar de que los estudios relativos a la fertilidad humana en la América española colonial son escasos, los datos genealógicos, censos y otras fuentes de estadísticas vitales, sugieren que un largo período de maternidad era la norma para la mayoría de las mujeres, tanto de clase alta como de la baja. Por lo visto, un índice de mortalidad infantil elevado, sin embargo, socavó el resultado del largo período de fertilidad de todas las mujeres. A las mujeres pertenecientes a las clases bajas se añadió la carga que suponía el trabajo. Los grupos indígenas y las mujeres esclavas al parecer tuvieron un índice de fertilidad mucho menor a causa de una variedad de razones, tales como ruptura familiar debido al trabajo compulsivo, períodos largos de separación o vidas conyugales irregulares, enfermedades o una dieta alimenticia pobre. Las prácticas contraceptivas parecen no haberse llevado a cabo seriamente por parte de la inmensa mayoría de la población, aunque fórmulas abortivas populares eran bien conocidas.

Si bien la maternidad fue muy importante, ésta no absorbía totalmente la vida de todas las mujeres, especialmente a las de la clase baja. A fines del siglo XVI algunas mujeres realizaban de forma satisfactoria actividades para las cuales el sexo no constituyó un impedimento. Las actividades de las mujeres variaban de acuerdo al grupo étnico y social al que pertenecían, siendo alguna de éstas consideradas más apropiadas para las mujeres blancas, urbanas y no acaudaladas, y otras más comúnmente realizadas por indias, castas o negras. Las mujeres criollas y mestizas a menudo estaban ocupadas en la administración de pequeñas tiendas, como propietarias o atendiendo los establecimientos de sus cónyuges. La administración de estancias y haciendas pequeñas era menos común, pero desde el siglo XVI en adelante ésta era llevada a cabo por mujeres de todos los grupos étnicos que carecían de parientes varones. Prestar dinero en pequeñas cantidades, tejer, hacer cerámicas, coser, preparar bebidas, tales como pulque y chicha, preparar comidas para la venta en las calles o mercados y la venta de diversos productos en los mercados legales, fueron actividades desempeñadas por mujeres, principalmente de las clases bajas. En algunos centros urbanos, las mujeres administraban panaderías y trabajaban en las fábricas de cera y tabaco. El trabajo por cuenta propia gozaba de una posición más elevada que la del servicio doméstico o el trabajo en una fábrica u obraje. Las costureras y las maestras se consideraban superiores a las vendedoras del mercado. El estado civil de la mujer no era óbice para el trabajo. Mujeres solte-

3. Susan Socolow, «Marriage, birth, and inheritance: the merchants of eighteenth-century Buenos Aires», en *HAHR*, 60, 3 (1980), pp. 387-406.

ras, casadas y viudas se ocupaban en todos estos empleos. El matrimonio no siempre proporcionaba una seguridad económica adecuada o suficiente. Entre la gente pobre, los hombres raramente ganaban lo necesario como para mantener una familia, y a medida que la familia iba aumentando, la mujer se veía obligada a trabajar para aportar una renta complementaria.

Durante el reinado de Carlos III (1759-1788), se llevaron a cabo algunos intentos encaminados a incorporar a la mujer en diversos proyectos industriales en España y la América española. Las fábricas de tabaco y tejidos controlados por el Estado abrieron las puertas a las mujeres, y en 1779 el rey abolió los reglamentos gremiales que las excluían de ciertos oficios. Las guerras de Independencia, sin embargo, interrumpieron el desarrollo hacia una mayor variedad de ocupaciones para las mujeres. Una mirada retrospectiva al panorama general del trabajo de las mujeres a fines del período colonial muestra que el mismo era sólo ligeramente mejor que en los inicios. Sin embargo, teniendo en cuenta los prejuicios e inhibiciones existentes en torno al sexo, las mujeres se emplearon en una sorprendente variedad de ocupaciones. No obstante, sólo unas pocas de todas estas ocupaciones, realzaron su posición, mientras que otras, importantes y necesarias para la economía y el bienestar de las clases altas, no obtuvieron el reconocimiento ni la movilidad social de las mujeres que estuvieron obligadas a desempeñarlas.

COSTUMBRES SOCIALES

Las relaciones hombre-mujer en la sociedad colonial de la América española fueron igual de complejas que otras relaciones sociales. El modelo ideal de conducta fue severo y muy exigente para la mujer. Las normas didácticas españolas y la literatura religiosa suponían que las mujeres eran seres frágiles, y debido a ello necesitaban una protección especial en forma de reclusión, la vigilancia de los padres y de la familia, y el refugio en la religión. La suposición de que las mujeres eran más débiles que los hombres trascendía lo puramente físico, e incluía el carácter. Se daba por sentado que las mujeres tenían menos resistencia a la tentación, que eran seres menos racionales, más violentas y más emocionales que los hombres. Al mismo tiempo se les cargaba con más responsabilidades morales que a los hombres. De éstas, la preservación de sí mismas y del honor de la familia era de extrema importancia. Ello consistía en la protección de su pureza y virginidad hasta llegar al matrimonio, y el mantenimiento de la absoluta fidelidad a sus maridos después del mismo. La reputación de la mujer dependía profundamente de la valoración social que se hacía de su castidad, virtud y fidelidad, cualquiera que fuera su rango social. Por su parte, los hombres no estaban exentos de las responsabilidades morales. Entre las más importantes estaba la de proteger el honor de sus mujeres en el hogar, puesto que era su propio honor lo que estaba en juego si ellas flaqueaban. En este sentido, hombres y mujeres estaban entrelazados en la importante tarea de proteger mutuamente el honor. Sin embargo, en este tipo de relación, un elemento, el femenino, era considerado débil, y el otro, el masculino, tenía prerrogativas especiales que le permitían romper fuera de su casa las normas establecidas dentro de la misma. La doble moral existente hizo más fácil al hombre entregarse a prácticas que estaban totalmente condenadas para las mujeres. Un hombre

podía mantener una concubina y, al mismo tiempo, conservar su posición social, mientras que el adulterio era la peor ofensa personal y social que una mujer podía cometer. En la América española, las ventajas sexuales que el hombre de la clase dominante disfrutaba eran realzadas por la disponibilidad de innumerables mujeres indígenas, castas o esclavas, quienes eran vistas como menos respetables u objetivos más fáciles de la agresividad o explotación masculinas, que las más atentamente vigiladas mujeres de la clase alta.

Las tensiones en la relación entre sexos fueron generadas por la combinación de usos sociales estrechamente relacionados con el concepto de honor, y una religión que consideraba el amor entre los géneros como una emoción inferior, producto de necesidades irracionales y causa de más tristeza que placer. La comunicación entre hombres y mujeres comenzaba a cerrarse después de la infancia. Las normas de conducta social los mantenía separados, física e intelectualmente, proporcionándoles un conocimiento limitado de cada uno, cuyo resultado fue el predominio de unas cuantas nociones estereotipadas sobre el sexo opuesto. Los conceptos de sexualidad desarrollados a partir de esta situación daban por sentado que la pasión masculina era natural e incontenible. La rectitud y virtud de las mujeres, por otra parte, estuvieron constantemente a prueba, porque su sexualidad, en caso de expresarse libremente, era peligrosa para ellas mismas y sus familias.

En este constante reto, muchos hombres y mujeres no lograron vivir a la altura de las expectativas sociales. Las fuentes eclesiásticas, tales como las investigaciones matrimoniales e inquisitoriales, muestran que las relaciones prematrimoniales eran frecuentes.[4] Las mujeres que pertenecían a la elite social aparecen con menos frecuencia que las de las clases sociales bajas, pero su ausencia es posiblemente más un signo de una mayor discreción que de una conducta perfecta. Las mujeres de las clases bajas estuvieron bajo menor presión que las de la elite. Para ellas, las uniones consensuales no eran necesariamente malas. Mientras muchas trabajaban en niveles no cualificados, pocas eran las económicamente independientes. La relación con un hombre podía significar una protección económica adicional, social y emocional, y un medio de movilidad social para su descendencia, en caso de que el padre perteneciera a las clases altas.

Las mujeres que no podían, o no deseaban, afrontar la vergüenza social del con-

4. Los registros matrimoniales encontrados en los archivos episcopales y arzobispales abarcan casos de relaciones sexuales pre o extramatrimoniales entre personas relacionadas por algún grado de consanguinidad, o que pensaban que lo estaban. Estos expedientes también contienen casos de adulterio, divorcio y violación. Tales casos podían también ser aireados en las audiencias, como asuntos criminales. La Inquisición se ocupó de las cuestiones de bigamia o poligamia, de relación entre el clero y las mujeres laicas, y casos de hechicería para obtener favores sexuales. Existen pocas fuentes impresas sobre el matrimonio. Los ensayos históricos de diversos oficios de la Inquisición en la América española, realizados por José Toribio Medina, proporcionan un panorama parcial de muchos casos de bigamia e incontinencia clerical. Véase, por ejemplo, del citado autor *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, ampliado por Julio Jiménez Rueda, México, D.F., 1952; *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, 2 vols., Santiago de Chile, 1956. Para mi propia investigación, he usado documentación del Archivo del Antiguo Obispado de Michoacán (México), disponible en microfilm en la Utah Genealogical Society, y de la sección de Bienes Nacionales del Archivo Nacional de Ciudad de México. También he consultado, menos extensamente, documentos en la Biblioteca Nacional de Lima y en el Archivo Histórico de la Nación de Santiago de Chile.

cubinato o de una descendencia ilegítima, o quienes deseaban obtener alguna forma de desagravio económico, intentaban forzar a los hombres a contraer matrimonio con ellas, o al menos ser dotadas con una suma de dinero. Largos y complicados pleitos relacionados con este tipo de reclamaciones revelan que uno de los factores que contribuyó a la elevada incidencia de uniones consensuales o relaciones prematrimoniales era la promesa de matrimonio o «palabra de casamiento». Esta promesa mutua gozaba de peso legal y religioso, aunque no hubiera sido testificada por nadie. Un hombre que prometía matrimonio a una mujer y posteriormente la desfloraba era responsable de su honor ante las autoridades civiles y eclesiásticas. De este modo, había mujeres que contraían relaciones ilícitas con la esperanza de un eventual matrimonio. Muchas aceptaban durante años compartir la vida con un hombre y darle hijos, sin ninguna queja, a menos que él decidiera contraer nupcias con otra mujer. Los celos y el abandono hacían que la mujer llevara al hombre a los tribunales por no haber cumplido con la promesa de matrimonio y por haberle hecho perder su virginidad. La mayoría de hombres negaban haberse comprometido en matrimonio y haber desvirgado a una mujer —cuestiones muy personales que ni aun con la presencia de muchos testigos por ambos lados, podían establecerse firmemente—. Si un hombre estaba dispuesto a casarse con una mujer y borrar el «pecado» en el que ambos habían incurrido, lo más frecuente era que la Iglesia bendijera la unión, salvo casos de consanguinidad muy cercana o de patente infamia moral. La frecuencia de casos relacionados con la pérdida de virginidad bajo promesa de matrimonio y el índice elevado de ilegitimidad en algunos centros urbanos, sugiere una tensión entre los modelos aceptados de decoro femenino y la realidad que negaba tales modelos. Tal tensión, a su vez, indica una fuerte corriente subyacente de sexualidad reprimida en las relaciones entre hombre y mujer.

El problema de ilegitimidad era agudo en ciertas áreas. Los registros de bautismos, especialmente en las ciudades, muestran numerosas inscripciones de hijos registrados como de «padres desconocidos» (del padre o de la madre, o de ambos). En Lima, una de las pocas ciudades donde se ha estudiado este fenómeno con detalle, el índice de hijos ilegítimos entre blancos y mestizos, entre 1562 y 1689, nunca fue inferior al 40 por 100.[5] Desde 1610 los niños empezaron a ser registrados como de «madre desconocida», y en 1619 un 10 por 100 de todos los hijos ilegítimos fueron así inscritos. Se ha sugerido que dos tipos de mujeres podían hacer uso de este mecanismo: mujeres blancas que buscaban proteger su identidad, o mujeres esclavas que trataban de asegurar la libertad de su descendencia. El índice de ilegitimidad entre indígenas, negros y mulatos fue extremadamente alto durante el mismo período: 50 por 100 desde 1594 hasta 1604, 74 por 100 desde 1618 hasta 1629, y 69 por 100 desde 1640 hasta 1649. Tales cifras sugieren la magnitud del problema en algunas áreas. Los diversos aspectos de este problema socioeconómico, étnico y sexual, necesitan ser investigados cuidadosamente en el futuro.

5. Claude Mazet, «Population et société à Lima aux XVI[e] et XVII[e] siècles: la paroisse de San Sebastián (1662-1689)», en *Cahiers des Amériques Latines*, 13, 14 (1976), pp. 53-100.

DESVIACIÓN SOCIAL

La implicación femenina en crímenes, como perpetradoras o como víctimas, es otro aspecto de la historia de la mujer apenas conocido. Los estudios sobre la criminalidad en Nueva España y Argentina colonial sugieren que las mujeres fueron con más frecuencia las víctimas que las perpetradoras de crímenes, aunque un caso excepcional de conducta sádica, el de Catalina de los Ríos, ha recibido una atención excesiva.[6] Como víctimas, tanto las mujeres de los núcleos urbanos como las de los rurales, fueron objeto de homicidio, violación y violencia física. Las mujeres de la clase baja, que llevaban una vida desprotegida, eran generalmente declaradas como partes perjudicadas por hombres de origen similar que actuaban como infractores. Lo que ocurría entre los miembros de la clase alta es mucho menos conocido, porque a menudo no se declaraba. La violencia personal de los hombres contra las mujeres fue frecuente a lo largo del período colonial. La forma más común de abuso personal fue el maltrato físico a la mujer, aceptado como una prerrogativa de los hombres, y no condenable, salvo que, al ser reiterado, dañara la salud de la mujer. Muchas mujeres que intentaban divorciarse alegaban abusos físicos como una de las causa principales de separación. Aun así, estaban obligadas a presentar testigos y a probar continuos malos tratos. Si el maltrato no era excesivo raramente era considerado causa de divorcio. Sin embargo, el golpear a la mujer constantemente sólo acarreaba al hombre una leve sentencia carcelaria.

El abuso sexual de la mujer en forma de violación fue más veces denunciado entre indios y castas que entre otros grupos. Durante la conquista, la violación de mujeres indias fue frecuente y denunciada, pero raramente condenada. Con la aplicación gradual de las reglas morales, la violación pasó a ser detestable y susceptible de condena mediante trabajo forzado o exilio físico. Empero la violación no era tan severamente castigada como la sodomía, que, en el siglo XVII, llevó a la hoguera a algunos que la ejercieron.[7] La violación podía ser debido a la lascivia del hombre, o animosidad contra la mujer o su familia, cuando el perpetrador deseaba manchar el honor familiar a través de la mujer. La violación también podía formar parte del cortejo, especialmente cuando servía como medio para poner fin a la oposición familiar para contraer matrimonio, en tal caso raramente era clasificada como crimen. Puesto que entre la clase baja las relaciones prematrimoniales eran comunes, para poder probar una violación debía haber mediado la violencia. La seducción también estuvo clasificada como crimen, aunque en grado menor respecto a la violación forzada. Para probar la seducción, tenía que establecerse el rechazo o la involuntariedad de la mujer, ya que de forma rutinaria muchas mujeres acusaban a sus amantes o novios de seducción para forzar un matrimonio. En-

6. Susan Socolow, «Women and crime: Buenos Aires, 1757-1797», en *Journal of Latin Americas Studies*, 12, 1 (1980), pp. 39-54; William B. Taylor, *Drinking, homicide and rebellion in colonial Mexican villages*, Stanford, 1979, pp. 44, 84-85, 88, 104-107. También he consultado material de los archivos de la Real Audiencia de Nueva Galicia, disponible en la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, Guadalajara. Sobre Catalina de los Ríos, véase Benjamín Vicuña Mackenna, *Los Lisperguer y la Quintrala*, Valparaíso, 1908.

7. Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables*, 3 vols., México, D.F., 1946, vol. 1, p. 137; sobre castigos similares en España, véase José Deleito y Piñuela, *La mala vida en la España de Felipe IV*, Madrid, 1948, pp. 63-66.

tre los casos más comunes de seducción estaban los de los frailes y curas, acusados de solicitar relaciones sexuales con mujeres que estaban bajo su cuidado espiritual. Estos casos eran tratados por la Inquisición, y el castigo habitual para un acusado de «solicitación» era el exilio y la prohibición perpetua de confesar a mujeres. Raramente un miembro de la Iglesia fue expulsado por haber seducido a una mujer.[8]

La investigación de algunas formas ambiguas de actividad criminal, tales como la brujería, fue garantizada por la Inquisición, la cual desde su establecimiento en la América española en la década de 1570, trató a las mujeres acusadas de tales actividades. Generalmente, aunque no de modo exclusivo, estas mujeres eran indias o castas. Su conducta puede ser interpretada como una muestra de desafío contra las autoridades civiles y religiosas, un signo de asimilación incompleta del cristianismo, y una declaración de facultades y autoridad en una sociedad que las había marginado. Involucradas en estas pesquisas había mujeres blancas, siendo muchas de ellas, a fines del siglo XVI, inmigrantes españolas. Obviamente, la superstición no había sido eliminada de la península ibérica. Europa, durante los siglos XVI y XVII, experimentó una oleada de brujería y caza de brujas, pero las raíces más inmediatas de la práctica de las artes mágicas en la América española fueron indígenas. La mayoría de los casos de brujería investigados tratan de las maquinaciones para hechizar a alguien o la preparación de pócimas para atraer al otro sexo. Aquellas personas a las que se les probaba estar involucradas en tales prácticas podían sufrir el castigo de flagelación, participación como penitente en un auto de fe, o el exilio.[9] Los hechiceros comunes nunca fueron quemados en la América española, pero sí los seguidores del judaísmo. La Inquisición consideraba la disensión religiosa un crimen que urgía ser reprimido, especialmente durante el período entre 1580 y 1650. De hecho, raramente cualquier otro crimen que cometiera una mujer traía un examen tan profundo y resultados tan lamentables. Aunque el número de mujeres quemadas acusadas de judaísmo no es elevado, el hecho de que la mujer fuera condenada como criminal bajo tales cargos justifica su inclusión en el espectro de actividades criminales que afectó la vida de las mujeres.

El estudio de las actividades criminales llevadas a cabo por mujeres en la América española colonial está todavía en la infancia. Aún así se puede afirmar que el homicidio fue muy poco frecuente entre las mujeres. Los crímenes más comunes entre ellas fueron: pequeños hurtos, venta de licor ilegal, hechicería, blasfemia, bigamia e incontinencia sexual. Si la incontinencia sexual simplemente significaba prostitución con otro nombre, y si ésta estaba difundida entre las mujeres, es difícil de aclarar. Las referencias sobre prostitución son irregulares, y está en duda si la prostitución organizada en la América española floreció como lo hizo en España o Europa, a pesar de la licencia concedida, en 1526, para abrir un prostíbulo en La Española. La prostitución abierta sólo podía prosperar en algunas ciudades grandes; en cualquier otro sitio la Iglesia logró evitar que pasara de ser una profesión practicada individualmente.

La corrección del crimen se lleva a cabo en «casas de recogidas», cárceles u obra-

8. Véanse los trabajos de José Toribio Medina citados anteriormente, en la nota 4.

9. Noemí Quezada, *Amor y magia amorosa entre los aztecas*, México, D.F., 1975; Solange Alberro, «Noirs et Mulâtres dans la société coloniale mexicaine», *Cahiers des Amériques Latines*, 17 (1978), pp. 57-88.

jes. En todas estas instituciones, las mujeres trabajan durante unos años para reparar sus supuestos crímenes. Las condiciones en las cárceles municipales y en los obrajes eran notoriamente malas, pero los datos existentes sobre el trato dado a las mujeres durante su permanencia en estas instituciones son insuficientes como para arriesgarnos a cualquier conclusión. Las casas de recogidas se empezaron a desarrollar a finales del siglo XVI como solución a dos problemas: los de mujeres virtuosas, pero desprotegidas, y los de mujeres «perdidas» que necesitaban corrección para prevenir que continuaran pecando o contaminaran a otras mujeres. Algunas casas de amparo eran estrictamente para la primera categoría de mujeres; otras alojaban a ambas, separando físicamente las «buenas» de las «malas». Las «Nazarenas» o «Magdalenas» eran los nombres que recibían las instituciones que actuaban como cárceles para las mujeres condenadas a prisión. Hacia mediados de la colonia, todas estas instituciones fueron fundadas por personas laicas o autoridades eclesiásticas, y se orientaron hacia la regeneración de la mujer. También había, de forma privada, casas de reclusión donde las autoridades eclesiásticas o individuos particulares mandaban algunas mujeres, fuera para castigo o para protección. Las mujeres que eran mandadas por sus familias no recibían juicio; eran simplemente internadas. Esta situación sugiere el grado de abuso sufrido por las mujeres pertenecientes a la clase baja a través de los mismos mecanismos creados para protegerlas. A fines del período colonial, el Estado empezó a hacerse cargo de algunos «recogimientos», usándolos para acomodar a las presas que no querían mandar a las instalaciones municipales (normalmente inadecuadas). Ello marcó un cambio en el castigo del crimen femenino. Cada vez más, éste pasó a ser responsabilidad del Estado: el recogimiento empezó a ser regulado y administrado por los municipios, y sus reclusas empezaron a ser consideradas como delincuentes, no como almas que necesitaban arrepentimiento.[10] Esta secularización en el proceso de la administración de justicia fue reforzada por el movimiento para la independencia, cuando la conspiración e insurgencia se añadieron a la lista de crímenes que podían ser responsabilidad de la mujer.

EDUCACIÓN

La literatura española del siglo XVI relacionada con la educación de la mujer estaba profundamente dirigida a su instrucción como esposa y madre, y claramente definía dos campos de actividad distintos para el hombre y la mujer. Las actividades de la mujer estaban centradas en el hogar, y las del hombre fuera de él. En la casa, las obligaciones del hombre como esposo y padre no estaban tan bien delineadas como lo estaban las designadas a la mujer como esposa y madre. Los estudios de fray Fernando de Talavera, fray Martín de Córdoba, fray Luis de León, el obispo Antonio de Guevara, fray Luis de Granada y Luis Vives trataban de instruir a la mujer en el mejor desempeño de sus funciones sociales y familiares. En general, el consejo que daban a las mujeres era el de vivir una vida casta antes del ma-

10. Samuel Kagan, «Penal servitude in New Spain: the colonial textile industry», tesis doctoral inédita, University of New York, 1977, pp. 73-84; Josefina Muriel, *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática novohispana*, México, D.F., 1974, *passim*.

trimonio, al tiempo que aprendían las habilidades que más tarde necesitarían como esposas, tales como cocinar, bordar, hilar, etc. La mujer debía evitar las fiestas, bailes, demasiados amigos, gasto excesivo en ropas para salir a pasear y comportamiento frívolo con hombres jóvenes. Les permitían diversión honesta en casa, tal como lectura de buena literatura u opúsculos religiosos, música y oración. Talavera, De León y Guevara específicamente aconsejaban a la mujer el modo de ser buenas esposas, haciendo hincapié en una administración doméstica cuidadosa, fidelidad matrimonial y buen cuidado de los hijos.[11]

Las implicaciones culturales de la literatura preceptiva del siglo XVI fueron profundas. «La opinión que de la mujer tenían los teólogos y moralistas determinó su posición social», como acertadamente se ha dicho.[12] Si bien estas normas iban dirigidas a la elite, afectaban también a todas las clases sociales en la medida en que se convertían en el modelo para todas las mujeres. No todo el mundo acataba las normas, pero eran transmitidas a través de la educación formal e informal, o a través de la confesión durante varias centurias. A finales del siglo XVIII doña Josefa Amar y Borbón escribió un libro sobre la educación de la mujer que no se apartaba mucho de los cánones establecidos por los escritores masculinos anteriores. Su contribución más importante fue la de conceder más crédito a las capacidades intelectuales de la mujer que el que hasta entonces se le había dado. Ella abogaba por una educación más amplia, la cual permitiría a la mujer usar sus habilidades y, de este modo añadir más sentido a su vida.[13] Su libro, sin embargo, incluía una sección que versaba sobre la educación de los hijos, ya que ella todavía veía que el principal papel de la mujer era el de madre y esposa cariñosa. Toda esta literatura educativa trazaba un territorio de acción limitado para la mujer y dictaba pautas de comportamiento que apoyaban y nutrían, sin cuestionar, la mentalidad de las sociedades patriarcales de España y de la América española.

La educación femenina en la América española colonial se basaba en las normas descritas arriba, pero puede entenderse mejor si hacemos una distinción entre educación formal e informal —tratándose la primera de la instrucción metódica, impartida por un profesor en una escuela, y la segunda en la preparación general para una vida adulta, impartida en el hogar—. Todas las mujeres recibían alguna clase de educación informal durante su infancia y pubertad, la cual estaba de acuerdo con sus eventuales papeles como esposas y madres, y también con su condición, ya que la clase a la que se pertenecía determinaba importantes diferencias en cuanto a conducta y expectativas.

La educación de la mujer indígena antes de la colonización europea consistía en una instrucción práctica en las ocupaciones destinadas a su sexo, las cuales, en

11. Fray Hernando de Talavera, «De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido. Avisación a la muy noble señora Doña María de Pacheco, Condesa de Benavente», *Escritores místicos españoles*, I, Madrid, 1911, pp. 93-103; fray Martín de Córdoba, *Jardín de nobles doncellas*, Madrid, 1953; fray Luis de León, *La perfecta casada*, México, D.F., 1970; fray Antonio de Guevara, *Libro primero de las epístolas familiares*, Madrid, 1950, pp. 262-265, 286, 291, 363-400; *Reloj de príncipes* y *Libro de Marco Aurelio*, Madrid, 1936; Julia Fitzmaurice-Kelly, «Women in sixteenth century Spain», en *Revue Hispanique*, 70 (1927), pp. 557-632.

12. *Ibid.*, p. 557.

13. Josefa Amar y Borbón, *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres*, Madrid, 1790.

este caso, incluían tejeduría, alfarería y cría de animales.[14] Tales conocimientos no se alteraron a lo largo del período colonial. De hecho, tan importantes fueron estas tareas para la comunidad indígena que, después de la conquista de México, cuando los misioneros intentaron recluir a las mujeres indígenas en conventos parecidos a escuelas, sus padres se opusieron, ya que tal encierro privaría a sus hijas del aprendizaje que necesitaban para realzar su valor económico a los ojos de sus futuros maridos.[15] La mayoría de las mujeres de la colonia, fueran esclavas o libres, blancas, castas o mestizas, aspiraban a poco más que una educación informal y algún conocimiento rudimentario de los principios del catolicismo, con énfasis en la preservación del honor y en los modelos femeninos de conducta. Sin embargo, había una minoría que recibía una formación elemental en el arte de leer y escribir. Latín para aquellas que profesaban como monjas, así como instrucción musical y vocal. Las jóvenes que recibían esta educación, fuera en casa o en los conventos y escuelas, pertenecían a la elite socioeconómica. Ello es más cierto para los inicios y mediados del período colonial que para los fines del siglo XVIII, cuando las escuelas públicas y privadas empezaban a propagarse, abriendo sus puertas a niñas de toda clase social. De hecho, hacia fines de la colonia la aceptación de la idea de educar a todas las mujeres fue uno de los cambios más significativos en las actitudes sociales sobre la mujer.

Las bases de la educación de la mujer, estrechas como eran en su carácter y número de mujeres que afectaban, fueron trazadas en el siglo XVI, como parte de la transferencia general de la cultura española a las colonias. En España, la educación de la mujer perteneciente a la clase alta no fue desaprobada mientras permaneciera como una virtud discreta, no para ser ostentada ante la sociedad, y preparara a las mujeres para su destino biológico. La educación en casa o en el interior de un claustro era aceptable. Las monjas en los conventos, las beatas en los corregimientos, o las amigas en su propias casas impartían la educación en la América española. Una minoría de mujeres en todas las colonias escribían bien, leían libros e incluso produjeron obras literarias. Sus esfuerzos literarios no han recibido una publicidad adecuada debido a que fueron escritos para audiencias reducidas, y no rivalizaban con las obras más perfeccionadas y pulidas de autores masculinos. Aunque hubo mujeres laicas que adquirieron reputación como escritoras, la mayoría de las escritoras del período colonial fueron monjas.[16] Los conventos ofrecieron el doble incentivo de instrucción y, en cierto modo, el de libertad de expresión. En Perú y Chile, varias monjas escribieron prosa y poesía místicas, pero los mejores ejemplos se han encontrado en Nueva Granada y en Nueva España. En el convento franciscano de Santa Clara, en Tunja, sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo (1671-1742) escribió diversos trabajos que todavía se consideran como modelos de literatura religiosa por su sensibilidad y delicadeza. En Nueva España, los

14. Véase la descripción e ilustración de las obligaciones de las mujeres a partir de su infancia, en Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y buen gobierno*, París, 1936; fray Bernadino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, D.F., 1975, pp. 345, 400-559-563.

15. José María Kobayashi, *La educación como conquista*, México, D.F., 1974, pp. 289-290.

16. La mejor fuente para una visión de conjunto de los logros literarios y la educación de las mujeres en la América española colonial, es el libro de Guillermo Furlong Cardiff, S. J. *La cultura femenina en la época colonial*, Buenos Aires, 1951.

trabajos de María Ana de San Ignacio, una monja de Puebla, fueron publicados por su obispo en 1758.[17] No obstante, todas las otras escritoras femeninas fueron eclipsadas por sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), que durante su vida fue considerada como la «Décima Musa», y quien sigue siendo la mujer intelectual más excepcional que produjo la América española colonial. Sus numerosos escritos seculares y religiosos son calidoscópicos en carácter, abarcando desde obras de teatro y poemas amorosos, escritos antes de su profesión, hasta villancicos y meditaciones para monjas.[18] Sor Juana fue una defensora pionera de la educación de la mujer, lo cual manifestó apasionadamente en una carta dirigida al obispo de Puebla. Aunque, al igual que muchas otras mujeres del siglo XVII, tuvo un campo de acción muy limitado y se vio obligada a seguir muchas de las convenciones de su época. Sor Juana se retiró a un convento a la edad de 21 años. En sus propias palabras, tomó los hábitos por no tener interés ni en el matrimonio ni en el mundo, pero en realidad no renunció a la comunicación con el mundo, y durante los años más productivos de su vida recibió constante atención e, incluso, adulación de un público devoto. La vida conventual le ofreció el medio adecuado para alcanzar la cumbre intelectual que pocas otras mujeres jamás pudieron soñar.

La mayoría de las mujeres de la colonia eran, sin embargo, analfabetas. Aunque el analfabetismo no era un obstáculo para el desempeño de actividades que debían realizarse fuera de los confines del hogar. Las transacciones legales que requerían certificación notarial eran firmadas por mujeres a través de testigos disponibles. La administración de pequeñas tiendas, panaderías u otras propiedades era llevada a cabo sin educación formal alguna. De este modo, puesto que la capacidad de leer y escribir no era esencial para nadie, la educación femenina permaneció en un estado de negligencia benigna, como una curiosidad digna de admirarse, pero no necesariamente de emularse. Después de la tercera década del siglo XVIII, las actitudes empezaron a cambiar. La capacidad intelectual de las mujeres llegó a aceptarse y a ello le siguió, como consecuencia natural, la promoción de una educación formal para ellas. La primera innovación en la práctica educacional llegó en el siglo XVIII auspiciada por las instituciones religiosas. Los conventos de la Orden de María (enseñanzas), instituciones fundadas en la Francia del siglo XVII, iniciaron la educación de las mujeres de la clase alta colonial. Los conventos de la enseñanza fueron fundados en Ciudad de México (1753), Bogotá (1770) y Mendoza (1760). Las monjas expresamente preparadas para maestras, empezaron a mejorar los fortuitos esfuerzos educacionales realizados por otras religiosas en los siglos anteriores. Las escuelas laicas patrocinadas por confraternidades o por seglares fueron el paso siguiente. En Ciudad de México la confraternidad vasca de Nuestra Señora de Aranzazu mantuvo una escuela fundada en 1767, y la Hermandad de la Caridad, en Buenos Aires, también mantuvo otra. Aunque estos institutos promovieron la educación de la mujer, sus metas seguían siendo conservadoras, y continuaron educando a las mujeres principalmente para cumplir con sus roles en el hogar.

17. Sor María Ana Águeda de San Ignacio, *Devociones*, Puebla, 1758; sor Francisca Josefa de la Concepción del Castillo y Guevara, *Afectos espirituales*, 2 vols., Bogotá, 1962; *Mi vida*, Bogotá, 1942; *Obras completas*, 2 vols., Bogotá, 1962.

18. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, México, D.F., 1969; Anita Arroyo, *Razón y pasión de Sor Juana*, México, D.F., 1971.

Una innovación positiva, sin embargo, fue la aceptación de niñas pobres en las clases de la mañana o de la tarde.

La etapa final en el proceso de desarrollo de la educación femenina fue la aparición a finales del siglo XVIII de las escuelas públicas, apoyadas con recursos municipales o sociedades patrióticas, y alentadas por los conceptos educacionales que emanaban de España y de la Ilustración europea. En España, hombres tales como el conde de Campomanes propusieron que la mujer debía ser instruida en las artes y oficios como medio para ganarse la vida en ausencia de un marido, y para que contribuyera en el esfuerzo de industrializar España y el imperio.[19] A pesar de estos nobles ideales, las artes y oficios que se enseñaban en la América española estaban limitadas a las clásicas ocupaciones femeninas. Además, puesto que las escuelas se fundaron exclusivamente en las ciudades, las ventajas de la educación revirtieron únicamente en sus habitantes. No obstante, la popularización de la idea de educación para la mujer fue un logro real, que fue ganando ímpetu cuando se inició el movimiento por la independencia. Los trastornos causados por las guerras frenaron esta orientación, y la educación femenina no volvió a retomar el camino anteriormente emprendido hasta los años de 1830.

VIDA CONVENTUAL

Mientras la mayoría de las mujeres en la América española contraían matrimonio —o vivían en uniones consensuales— y criaban a sus hijos, un pequeño grupo optaba por hacerse monja, dedicando su vida al servicio de Dios. Esta elección no estaba abierta a todas las mujeres, y la opción de ingresar en un convento sólo fue posible para un número limitado. Las primeras monjas que se trasladaron al Nuevo Mundo se dedicaron a la enseñanza y a servir de modelo de vida virtuosa a las mujeres indígenas. A éstas, como alumnas y neófitas, se les negó firmemente el derecho a ingresar en una orden religiosa a causa de la falta de preparación espiritual. Con pocas excepciones, esta política estuvo vigente a lo largo de los siglos XVI y XVII, hasta que en 1742 se fundó en la Ciudad de México, un convento de monjas destinado a las indígenas pertenecientes a la nobleza. De este modo, las monjas en las posesiones españolas de América fueron, consecuentemente, criollas blancas junto al grupo de peninsulares que llegaron como fundadoras de diversas órdenes.

Desde la fundación del convento de Nuestra Señora de la Concepción, en México, entre 1540-1550, los conventos de monjas se esparcieron rápidamente. Cada ciudad importante quiso alardear de tener conventos, como signo de rango urbano y religiosidad. Profundamente comprometida en la Contrarreforma europea, e inspirada por figuras tales como Teresa de Ávila, España no podía adoptar otra política que la de apoyar la fundación de conventos donde las mujeres pudieran satisfacer la vocación religiosa, y encontrar un lugar protector en momentos de adversidad. A finales del siglo XVI y principios del XVII, las peticiones encaminadas a obtener la aprobación real para la fundación de conventos, a menudo recalcaban la última necesidad. Muchas mujeres descendientes de conquistadores o

19. Pedro Rodríguez, Conde de Campomanes, *Discurso sobre la educación popular de los artesanos y su fomento*, Madrid, 1775, pp. 301-315, 357-363.

colonos marginados por razones económicas, necesitaban retiro temporal o permanente, y los conventos de monjas estaban en condiciones de proporcionar ambos. Otras instituciones semirreligiosas, tales como beateríos y recogimientos servían a los mismos propósitos, sin requerir el compromiso de realizar votos religiosos plenos.

Tanto las ciudades que solicitaban permiso real para la fundación de conventos de monjas, como la propia corona, consideraban los conventos como centros de edificación moral y religiosa, y a las mujeres que profesaban, como seres piadosos y desinteresados, dedicados a la más elevada forma de vida. Las religiosas eran objeto de reverencia y alabanza por parte de sus contemporáneos. A pesar de la limitada accesibilidad y del reducido número de mujeres dispuestas a tomar los hábitos, la vida conventual produjo en la América colonial española profundas huellas culturales, económicas y sociales. El siglo XVII presenció una rápida expansión de las instituciones conventuales como las de las órdenes carmelitana, franciscana, agustina y dominica que, procedentes de España, se esparcieron en territorio americano. El trabajo en los hospitales no fue cumplido por monjas hasta el siglo XIX y, tal como se ha mencionado antes, no fue hasta 1753 que se establecería una orden dedicada a la enseñanza. Este crecimiento físico fue sostenido gracias al patrocinio de ricos y pobres, laicos y religiosos, quienes donaban dinero o propiedades para ayudar a las instituciones a sobrevivir en épocas malas y, en definitiva, a desarrollarse. El cooperar en la fundación o sostenimiento de un convento de religiosas era considerado como una de las formas de piedad y caridad más loables.[20]

Las mujeres enclaustradas en los conventos obtenían no sólo protección y satisfacción religiosa, sino que también una educación razonable para el período en cuestión. Si bien la mayoría de los historiadores están de acuerdo sobre estos puntos, el motivo de las profesiones religiosas y la calidad de las vocaciones de muchas monjas ha dado lugar a algún que otro debate. A menudo los conventos de religiosas son mencionados como lugares donde los padres depositaban a sus hijas incasables, como si este fuera el único propósito de los conventos, y como si todas las postulantes fueran personas fracasadas o una carga económica para sus familias. Es cierto que en la América española colonial podemos encontrar ejemplos de frivolidad en el interior de los claustros y profesiones forzadas, y aun conducta disoluta entre las monjas,[21] pero al mismo tiempo, también es cierto que la América española produjo dos santas femeninas —santa Rosa de Lima (1586-1617) y santa Mariana de Jesús (1618-1645)—, así como muchas beatas. Por lo que se refiere a deshacerse de una hija a bajo precio, no se debe olvidar que la mayoría de los conventos requerían a las postulantes que solicitaban ingresar que aportaran dotes comparables con las que la mayoría de los padres proporcionaban a sus hijas al contraer matrimonio. Las monjas también compraban celdas dentro de los claustros

20. Asuncion Lavrin, «Religiosus life of Mexican women i the 18th century», tesis doctoral inédita, Harvard University, 1963; Ann Miriam Gallagher, R.S.M., «The family background of the nuns of two *monasterios* in colonial Mexico: Santa Clara, Querétaro, and Corpus Christi, Mexico City (1724-1822)», tesis doctoral inédita, Catholic University of America, 1972; Josefina Muriel, *Conventos de monjas en Nueva España*, México, D.F., 1946.

21. Antonio de Egaña, S. J., *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del s. XIX*, Madrid, 1966, pp. 299-451; Peter Marzahl, *Town in the Empire Government, politics and society in seventeenth-century Popayán*, Austin, 1978, p. 143.

y llegaban a los conventos con esclavas o sirvientas. Todos estos gastos sólo se los podían permitir aquellas familias que contaban con medios económicos suficientes. Las postulantes que tenían una firme vocación religiosa, pero sin recursos económicos, normalmente conseguían aunar sus dotes mediante la recaudación de donaciones de patronos piadosos. Las órdenes descalzas, guardando una austera pobreza, admitían monjas sin dote alguna o con pequeñas donaciones. Subestimar o juzgar incorrectamente la profundidad y el grado de influencia religiosa sobre las mujeres, de modo individual o general, puede resultar igual de ingenuo como asumir que todas las monjas eran totalmente perfectas. La vida religiosa fue una alternativa para aquellas mujeres que no deseaban contraer nupcias, que tenían una profunda vocación religiosa, o que apreciaban la relativa independencia que los claustros les ofrecían.

No obstante, los conventos no fueron meramente centros de espiritualidad. Estaban vinculados social y económicamente con la elite colonial, de la cual procedían muchas monjas, y que las apoyaban desde el punto de vista moral y económico. Como receptores de capital, donado por patronos en forma de dinero, hipotecas o propiedades, muchos conventos de religiosas ejercían un poder económico importante. Durante la última parte del siglo XVI y primera del XVII, muchos de los conventos recién fundados, estaban lejos de ser acaudalados, dependieron de la caridad comunitaria y personal, por haber destinado gran parte de su capital de fundación a la construcción de sus edificios o a la expansión y reparaciones necesarias. Sin embargo, ya en el siglo XVIII algunas de estas instituciones habían consolidado su posición y estabilidad económicas e, incluso, en algunos casos, alcanzado una considerable riqueza, siendo dueños de propiedades y de fuentes crediticias importantes. Las instituciones más poderosas al respecto, tales como el convento de la Concepción o la Encarnación, en la Ciudad de México, estaban en condiciones de prestar grandes sumas de dinero a particulares escogidos y, a la vez, controlaban una cantidad significativa de propiedades urbanas. El impacto que ejercían los conventos en la economía local y en el mercado crediticio en algunas ciudades es sólo en parte conocido en algunas áreas de la América española, lo cual requiere una mayor atención de los investigadores.[22]

MUJERES INDÍGENAS

La posición y papel históricos de la mujer indígena en la sociedad colonial fue resultado de la acomodación gradual de los valores y costumbres de sus sociedades previas al descubrimiento de América, y de aquellas peninsulares que llevaron consigo los españoles. Debido a la gran variedad de culturas indígenas existentes en los extensos territorios de la América española, la breve discusión siguiente sobre los papeles sociales jugados por la mujer indígena va a centrarse sólo en Mesoamérica y en los Andes.

22. Asunción Lavrin, «Women in convents: their economic and social role in colonial Mexico», en Berenice Caroll, ed., *Liberating women's history. Theoretical and critical essays*, Urbana, 1976, pp. 250-277, y «El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII», en *Historia Mexicana*, 25, 1 (1975), pp. 76-117.

Tanto la sociedad azteca como la inca eran jerárquicas y en ambas la mujer estaba subordinada al hombre, en el Estado y en la familia. Su posición social dependía de la clase a la que pertenecía, la cual estaba determinada por la del hombre cabeza de familia. Las mujeres de la nobleza o de los guerreros altamente situados compartían la posición de sus maridos y estaban muy por encima de la humilde mujer campesina. La poligamia estaba ampliamente extendida entre la clase alta, y ello abría una brecha de movilidad social para ciertas mujeres, como, por ejemplo, las bellas jóvenes que eran elegidas para ser concubinas de los nobles y de los guerreros incas. En ambas sociedades las sacerdotisas tenían otorgado un papel especial tal como el de las «vírgenes del sol» incas, quienes de por vida estaban dedicadas al culto del sol. En la sociedad azteca las jóvenes podían servir en dos clases distintas de templos (*telpochcalli* y *calmecac*). De modo distinto a las vírgenes del sol, las de la sociedad azteca se casaban cuando les llegaba la edad. Entre los aztecas el servicio en los templos era menos una cuestión de posición social y más una cuestión relacionada con el deseo, por parte de los padres, de proteger a sus hijas. En ningún caso este servicio fue comparable al de los sacerdotes, pues las mujeres eran, principalmente, auxiliares de los hombres.

Aunque las sociedades inca y azteca eran patriarcales, la mujer tenía un papel reconocido y definido en la sociedad. Se ha venido manteniendo que entre las culturas que precedieron a los aztecas, la mujer disfrutaba de un poder político mayor que el que poseía en la época de la conquista. Una autora sugiere que la glorificación de la guerra entre los aztecas cambió el carácter de su sociedad, desplazando a una sociedad más igualitaria, en la cual la mujer tenía una posición más elevada, por otra basada en la filosofía de la dominación del hombre.[23] Si las mujeres podían o no alcanzar poder político como los «señores» en la sociedad inca, es todavía objeto de discusión, pero su sistema de herencia en la época de la conquista estaba basado en el matrimonio del Inca con su hermana para conservar la pureza del linaje. Entre las culturas indígenas norandinas, y también en las sociedades preincaicas, el señorío pasaba al hijo de la hermana del jefe, si éste no contaba con herederos. Se ha sostenido que en aquellas sociedades eran comunes las líneas matriarcales de descendencia.[24]

El sexo determinaba la posición ocupacional de las mujeres en la mayoría de las culturas indígenas. Aparte de las ocupaciones domésticas cotidianas, las mujeres realizaban las tareas agrícolas, la preparación de las bebidas y medicinas, y participaban en la actividad de los mercados locales en aquellas zonas donde estaban bien desarrollados. La mujer contribuía a hacer frente a las cargas tributarias con su trabajo, especialmente tejiendo, tanto si las exacciones tributarias procedían de sus propios gobernantes, como ocurría con los incas, o de grupos conquistadores. El valor económico del trabajo femenino era reconocido como esencial para la economía doméstica y comunitaria, como elemento fundamental del ciclo de producción.

23. June Nash, «The Aztecs and the ideology of male dominance», en *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, 4, 2 (1978), pp. 349-362.

24. Judith Prieto de Zegarra, *Mujer, poder y desarrollo en el Perú*, 2 vols. Lima, 1980, vol. II, pp. 65-164, 209-250; Juan A. Villamarín, «Kinship and inheritance among the Sabana de Bogotá Chibcha at the time of the Spanish conquest», en *Etnología*, 14, 2 (1975), pp. 173-179; Pedro Cieza de León, *La crónica del Perú*, Madrid, 1962, pp. 85, 135, 140, 161, 173 y 175.

La educación de la mujer indígena para cumplir con sus funciones familiares y sociales se impartía en la casa de manera informal o a través de las tareas comunitarias. Entre los aztecas, los padres tenían especial cuidado en dar consejo a sus hijas, sobre el valor de la fidelidad, sumisión, resistencia y abstinencia. La virginidad prematrimonial era altamente recomendada, aunque se aceptaban excepciones de mujeres dedicadas a proporcionar solaz al guerrero. Sin embargo, los códigos morales eran estrictos y, en ambas sociedades, los culpables de adulterio, hombres y mujeres, recibían la pena de muerte. La normativa moral vigente era rígida y exigente, y se parecía a la del catolicismo romano. En muchos sentidos esta similitud de actitudes sobre las costumbres y funciones sociales de la mujer facilitó la fusión de las dos sociedades durante el período colonial.

Las mujeres indias fueron un factor crucial en la conquista de América. Las uniones de los españoles con las mujeres indias proveyeron a la primera generación de conquistadores de aliados, intérpretes, cuidado personal y satisfacción sexual. A lo largo del período de conquista, e incluso durante unas cuantas décadas después, las sociedades indígena y española experimentaron un período de relajación, en las costumbres sociales y sexuales. Formas de conducta que previamente se consideraban inaceptables para ambas sociedades, se convirtieron en rutina, afectando principalmente a las mujeres. Los españoles mantuvieron concubinas y procrearon numerosos hijos, y el concubinato se convirtió en una arraigada práctica social, que demostró ser muy difícil de erradicar de la sociedad colonial.

La institución familiar entre las sociedades indígenas sufrió profundas dislocaciones durante los inicios del período colonial, a causa de la separación forzada de maridos y esposas, y por la intrusión de un nuevo contingente masculino compitiendo para obtener mujeres indias. Durante y después de la conquista las mujeres indias viajaban largas distancias acompañando a las tropas, y eran secuestradas de sus casas o, en ciertas áreas, esclavizadas si sus comunidades se resistían a ser conquistadas. Las instituciones del repartimiento, encomienda y mita agravaban la situación de la mujer. A pesar de las regulaciones de la corona española contra los abusos a las mujeres, ellas, de hecho, prestaban servicio bajo estas tres instituciones en distintas áreas. La imposición del tributo sobre la familia, indirectamente resultaba en una carga mayor de trabajo que recaía sobre la mujer indígena. Más directamente, la mujer pagó tributo desde el momento de casarse, y las viudas pagaban la mitad del gravamen. Los encomenderos exigían trabajo de las mujeres como cocineras, criadas o nodrizas. Con el declive gradual de la encomienda, la necesidad económica forzó a muchas mujeres a continuar sirviendo para obtener sueldos, comida y cobijo.[25]

Durante y después de la conquista, las mujeres fueron empeñadas por sus familias, en un intento de ganarse la amistad y protección de los españoles. Ciertas mujeres elegidas fueron dadas o tomadas por los españoles, y aun cuando algunas de

25. Elinor Burkett, «Indian women and white society: the case of sixteenth-century Perú», en Asunción Lavrin, ed., *Latin American women: historical perspectives*, Westport, Conn., 1978, pp. 101-128; William L. Sherman, *Forced native labor in sixteenth-century Central America*, Lincoln, 1979, pp. 304-321; Julián B. Ruiz Rivera, *Encomienda y mita en Nueva Granada*, Sevilla, 1975, pp. 244, 302, 336-337. Ruiz discute las variaciones de la aplicación del tributo en las mujeres. Véase también M. Cristina García Bernal, «Los servicios personales de Yucatán durante el siglo XVI», en *Revista de la Universidad de Yucatán*, 19, 110 (1977), pp. 73-87.

estas uniones resultaran temporales, las mujeres involucradas se libraron del trato más duro que recibieron las mujeres más humildes. Muchas de estas uniones teníam una intencionalidad política por parte de los conquistadores, que trataban de obtener poder en las comunidades indígenas y su posible lealtad. Para las mujeres indias estas uniones tenían, en cambio, un significado más profundo. La continua interacción de la mujer indígena con la sociedad española, especialmente en las zonas urbanas, implicaba que muchas de ellas, con el tiempo adoptaron la cultura e instituciones españolas. En contacto con las familias españolas, las mujeres pasaron a ser las mediadoras entre ambas sociedades. La escasa participación de la mujer campesina en este proceso, y el papel que jugó ayudando a las comunidades indígenas a mantener su propia identidad, es un tema que permanece sin explorar. En la medida que los españoles reconocían jerarquías sociales, muchas mujeres de alta posición retuvieron derechos y privilegios para ellas y sus familias y, de este modo, para su grupo étnico. Este proceso, también fue favorecido por el acceso de la mujer indígena a los derechos legales sostenidos por todas las mujeres bajo la legislación española. Las indias rápidamente adoptaron el concepto español de herencia bilateral, al igual que el de los bienes gananciales (bienes adquiridos durante el matrimonio) y el de tutela. En áreas donde originalmente el señorío era heredado a través de la línea materna, las tradiciones precolombinas e hispánicas convergieron en reforzar la posición de la mujer perteneciente a la elite indígena. No obstante, todas las mujeres indígenas tenían derechos legales similares, y las fuentes documentales indican que la preocupación por los derechos de propiedad y sucesión estaban presentes, incluso, entre las mujeres más humildes.[26]

El grado en que las mujeres indígenas contraían matrimonio con españoles o con otros grupos étnicos a lo largo del período colonial continúa pendiente de examen. Los pocos estudios disponibles indican que después de la conquista y en los inicios de la colonia, las mujeres indígenas tuvieron menos interacción con los hombres de la elite dirigente. La disponibilidad de otras mujeres indujo a los españoles a otro tipo de alianzas. Al mismo tiempo, la política inicial de la corona, de estimular matrimonios con las mujeres indígenas, fue abandonada a mediados del siglo XVI, y reemplazada, cada vez más, por una política oficial de separación y protección de los indios. Los matrimonios mixtos nunca llegaron a prohibirse, pero aparentemente perdieron atractivo personal y prestigio social, aunque se siguieron realizando durante varios siglos.

A lo largo del período colonial, la influencia cultural más poderosa que recibió la mujer indígena fue ejercida por la Iglesia católica, la cual cambió diversos aspectos de la vida de las mujeres y reforzó otros. La erradicación eventual de la poligamia entre la clase alta tuvo consecuencias importantes para la jerarquía indígena, ya que redujo el tamaño de la misma y cerró la vía que permitía una movilidad personal a las mujeres no pertenecientes a la elite. La adopción del cristianismo, por otra parte, reforzó muchas de las actitudes sobre las funciones de la mujer en

26. Delfina E. López Sarrelange, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, D.F., 1965. J. O Anderson, Frances Berdan y James Lockhart, eds., *Beyond the codices. The Nahua view of colonial Mexico*, Berkeley, 1976; Pedro Carrasco y Jesús Monjarás-Ruiz, *Colección de documentos sobre Coyoacán*, 2 vols., México, D.F., 1978, los documentos se encuentran en el vol. II. Véase también Prieto de Zegarra, *Mujer, poder y desarrollo.*

la sociedad. Las mujeres vieron cambiar su rol apoyado por el clero regular o el párroco, ya que el mismo encajaba con modelos hispánicos. De esta manera, las divisiones socioeconómicas de las esferas de competencias masculinas y femeninas fueron reiteradas y reforzadas.

De qué modo y en qué grado cambió la vida de la mujer indígena durante el período colonial como resultado de la superimposición de los valores españoles, no es fácil de determinar, pero para aquellas que residían en las ciudades se puede utilizar una breve descripción de las mujeres indias de Lima que aparece en un censo realizado en 1613.[27] La mayoría de la población, femenina y masculina, era joven, entre la edad de 20 y 29 años (50 por 100 de mujeres y 65 por 100 de hombres). Mientras que en las zonas agrícolas del Perú las mujeres predominaban a causa de que los hombres habían emigrado hacia las ciudades o hacia las zonas mineras, en Lima había el doble de hombres indios que de indias. La población indígena femenina en Lima era predominantemente inmigrante, procedente de todas partes del Perú y de sitios tan lejanos como Chile y Nueva Granada. Se trataba de una población desarraigada con una vaga noción de su pasado. Muchas de las mujeres poca cosa podían decir sobre sus familias o sus pueblos de origen. Entre las más jóvenes, que habían llegado a Lima para servir en los hogares españoles, la mayoría no sabía quienes eran sus padres. Una gran parte, 61,5 por 100 de las mujeres estaba casada, principalmente con indios. Sólo 32 mujeres de un total de 630 estaban casadas con hombres que no eran indios, y de éstos, sólo 3 eran españoles. En contraste con la mayoría de los hombres, quienes poseían una gran variedad de ocupaciones y oficios, en el caso de las mujeres, la mayor parte no tenían ni oficio ni beneficio, dedicándose principalmente a trabajar como criadas y a hacer de amas de casa. La típica sirvienta era joven y soltera o, con menos frecuencia, viuda. Algunas pocas que procedían de Chile eran esclavas. Entre las amas de casa, menos de 20 trabajaban fuera de sus casas como criadas o como vendedoras en los mercados, vendiendo maíz, chicha y otros artículos. La otra ocupación mencionada en el censo era la de costurera. Sólo un puñado de hogares españoles (generalmente oidores y burócratas) disponían de varias sirvientas indias, y entre éstas sólo tres disfrutaban de contrato de trabajo.

Sin duda este panorama debió variar con el tiempo y de acuerdo a la región. Incluso para Perú, ello sólo nos describe la capital. La vida de la mujer en otros lugares debió ser diferente. Por ejemplo, es probable que en las ciudades pequeñas hubiera más mujeres ocupadas en actividades comerciales que en la propia Lima. También se ha establecido que, en la segunda mitad del siglo XVIII, en centros urbanos como Caracas y Ciudad de México, había más mujeres que hombres. Es posible que en el transcurso del tiempo, mujeres indias y las pertenecientes a las castas emigraran hacia las ciudades en busca de oportunidades de trabajo. Sin embargo, es importante remarcar que, al igual que en Lima a principios del siglo XVII, las indias y castas continuaban ejerciendo oficios de bajo nivel. El problema de los hijos ilegítimos persistía como otro rasgo característico de las mujeres urbanas de condición baja.[28] Las complejidades de la vida rural y urbana de la población indígena femenina —al igual que de las mestizas— han comenzado a ser apreciadas sólo muy recientemente.

27. Miguel de Contreras, *Padrón de los indios de Lima en 1613*, Lima, 1968.

28. C. Mazet, «Population et société à Lima aux XVIe et XVIIe siècles»; John V. Lombardi, *People and places in colonial Venezuela*, Bloomington, 1976, pp. 75-80; Silvia M. Arrom, «Marriage patterns in Mexico City, 1811», en *Journal of Family History*, 3, 4 (1978), pp. 376-391.

MUJERES NEGRAS

Otro grupo de mujeres que todavía es difícil documentar y delinear está formado por las mujeres negras y mulatas, fueran esclavas o libres, sobre las cuales aún no se ha resuelto algunas de las cuestiones más básicas. Por ejemplo, la proporción de hombres y mujeres entre los esclavos que llegaron a la América española durante el período colonial todavía continúa siendo un tema de debate entre los demógrafos-historiadores. La mayoría sugiere que el número de mujeres esclavas que llegaron alcanzó aproximadamente un tercio del de los hombres esclavos. Todavía no se ha establecido si este desequilibrio continuó siendo un rasgo característico de la población esclava negra colonial. Algunos autores presentan un desequilibrio en favor del hombre como, por ejemplo, en el Perú de fines del siglo XVI, mientras que otras áreas lo contrario fue la realidad, especialmente en el siglo XVII. Un índice de mortalidad mayor entre los hombres esclavos posiblemente explica el hecho de que durante la mitad y finales del período colonial, en áreas como el Chocó y algunas plantaciones jesuitas en el Perú, la población esclava era aproximadamente igual en cuanto a hombres y mujeres, si no mostraba una mayor cantidad de mujeres.[29]

Ya que hasta muy recientemente el estudio de la esclavitud se ha centrado en el tráfico de esclavos, la personalidad histórica de la mujer esclava ha quedado sumergida en el conjunto del grupo. El uso de los registros notariales, diversas fuentes eclesiásticas, pleitos legales y censos, permite a la historiografía actual un conocimiento considerablemente mayor de la vida de las mujeres negras, pero el cuadro está todavía lejos de ser satisfactorio y es más impresionista que exacto.

El tema esencial que surge de las fuentes documentales, es la lucha para reconciliar los derechos humanos legales de los esclavos con su situación real. Los esclavos tenían garantizados diversos derechos básicos a través del derecho medieval español, especialmente en las *Siete Partidas*, tales como la libertad de casarse y de no ser separados de sus familias (asunto de gran preocupación para las mujeres), así como el derecho de comprar su libertad, hacer adjudicaciones testamentarias o apelaciones al sistema legal. También adquirieron el derecho a la propiedad y el derecho a exigir a sus dueños el ser vendidos si éstos no los trataban humanamente. A menudo estos derechos eran ignorados, y si bien la mayoría de los esclavos desconocían el modo de recurrir a través de los medios legales para obtener desagravios, algunos de ellos que sí los sabían, apelaron a las autoridades eclesiásticas y civiles, y en el proceso dejaron importantes pruebas de su existencia, objetivos en la vida, problemas y sentimientos personales.[30] La mayor parte de las que-

29. Nicholas Cushner, S. J., «Slave mortality and reproduction in Jesuit haciendas in colonial Peru», en *HAHR*, 55, 2 (1975), pp. 175-199; William F. Sharp, *Slavery on the Spanish Frontier. The Colombian Chocó, 1680-1810*, Norman, Okla., 1976, pp. 154, 203; Fernando Montesinos, *Anales del Perú*, 2 vols., Madrid, 1906, vol. II, pp. 197-198. Un censo de nueve ciudades de Perú, en 1614, mostraba 9.111 mujeres negras o mulatas (51,2 por 100) frente a 8.661 hombres.

30. Frederick P. Bowser, *The African slave in colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, 1974, pp. 256-271; Colin Palmer, *Slaves of the White God: blacks in Mexico, 1570-1650*, Cambridge, Mass., 1976, pp. 84-118; Eugenio Petit Muñoz, Edmundo M. Narancio y José M. Traibel Nelcis, *La condición jurídica, social, económica y política, de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*, Montevideo, 1974, pp. 228-236. Los archivos de la Real Audiencia de Nueva Galicia y Santiago de Chile contienen pleitos iniciados por esclavos. Al igual que los pobres libres, los esclavos tuvieron acceso a un abogado designado por la audiencia cuando entablaban un pleito. No existen estudios de la incidencia de casos ganados o perdidos por los esclavos.

jas presentadas por las mujeres esclavas estaban relacionadas con el maltrato que recibían de sus amos, oposición a la libre opción en el matrimonio, separación de sus familias y obstáculos a su manumisión. El abuso sexual, el cual era harto frecuente, debido a que los propietarios consideraban a sus esclavas como piezas de su propiedad susceptibles de ser usadas, no incitó tantas denuncias como podría haberse esperado. Los hijos ilegítimos entre la población esclava femenina fue la norma, no la excepción. En la mayoría de los contratos de venta a lo largo del período colonial, la filiación de los hijos era hecha a través de las madres y no de los padres y, por supuesto, los hijos de las madres esclavas continuaban siendo esclavos. Los matrimonios legítimos entre esclavos fueron alentados por la Iglesia y por amos piadosos y respetuosos de las leyes. Los estudios de los registros matrimoniales en diversas parroquias del México colonial, indican que las mujeres esclavas se casaban principalmente con hombres negros esclavos, aunque de manera sorprendente, los matrimonios con hombres libres eran frecuentes.[31] La vida familiar era siempre precaria, ya que la separación de los hijos podía tener lugar a cualquier edad, y era esperada como parte de la vida. La esclava rural podía quizá tener una vida más estable si pertenecía a una gran plantación de propiedad religiosa. Las regulaciones para la administración de las haciendas jesuitas estipulaban con detalle considerable el cuidado que debía seguirse con las esclavas. Puesto que la cohabitación era considerada pecaminosa, los jesuitas establecían una estricta separación de los sexos. Las mujeres jóvenes estaban vigiladas por mujeres mayores hasta que contraían matrimonio, evitando así la posibilidad de promiscuidad. Se estimulaban los matrimonios, concediendo gratificaciones especiales en el momento de contraer nupcias y en el nacimiento de los hijos. Se les proporcionaban comadronas y se disponía de cuidado para los niños durante el día, cuando los esclavos estaban ocupados en sus tareas asignadas. Los libros de administración de las haciendas corroboran la aplicación de estas mínimas normas de trato humanitario.[32]

Las ocupaciones de las mujeres esclavas eran diversas, yendo del trabajo doméstico y venta en la calle a las tareas agrícolas y mineras más duras. En las plantaciones azucareras ellas desherbaban los campos, cortaban la caña, cocinaban y realizaban tareas menores en el ingenio azucarero. En las minas, escogían las piedras y lavaban el oro. Los jesuitas, pese a sus regulaciones humanitarias, pusieron a la mujer esclava a trabajar en los obrajes, una monótona y agotadora tarea. El trato que recibieron esas mujeres fue, quizá, ligeramente mejor que el que recibieron los hombres esclavos, pero no se pueden establecer con seguridad modelos de mejor o peor trato.

La posibilidad de la manumisión aliviaba algunos de los más gravosos aspectos de la esclavitud. En todas las regiones en que se han estudiado los registros de las manumisiones, las esclavas urbanas recibían la manumisión con más frecuencia que las de procedencia rural, o que los hombres en general. El afecto personal a un

31. Véase por ejemplo, Edgar F. Love, «Marriage patterns of persons of African descents in a colonial Mexico city parish», en *HAHR*, 51, 1 (1971), pp. 79-91; Patrick J. Carroll, «Estudio sociodemográfico de personas de sangre negra en Jalapa, 1791», en *Historia Mexicana*, 23, 1 (1973), pp. 3-25; Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México*, México, D.F., 1972, pp. 242-264.

32. James Denson Riley, *Hacendados jesuitas en México. El colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, 1688-1767*, México, D.F., 1976, pp. 161-183; François Chevalier, ed., *Instrucciones a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, México, D.F., 1950, pp. 61-84.

ama o amo, o las prestaciones sexuales a un dueño con resultado de descendencia, podían y, de hecho, abrían el camino hacia la libertad de muchas mujeres esclavas. Esta manumisión podía obtenerse, bien por propia adquisición, bien por deseo del amo. La edad de las mujeres manumitidas oscilaba desde la infancia hasta la ancianidad, pero con mayor frecuencia rondaba alrededor de la flor de la vida, lo que no era ciertamente el caso de los esclavos hombres. Las investigaciones para ciertas áreas y períodos indican que la mayoría de las manumisiones eran compradas antes que concedidas, y que las mujeres propietarias de esclavos eran menos proclives a liberar esclavas que los hombres. Esto último puede explicarse por el mayor grado de dependencia económica que tenían algunas propietarias de esclavas, como mujeres solteras o viudas, de los ingresos producidos por sus esclavas. Además, dado que muchas esclavas formaban parte de dotes, sus propietarias eran reacias a liberarlas. Las manumisiones condicionales, en que el propietario conservaba ciertos derechos que restringían la libertad, parece que fueron bastante frecuentes en el Perú, aunque menos en Guadalajara, por ejemplo, y sugieren diversidad más que uniformidad en la práctica.[33] Los precios de la compra de manumisiones de esclavas variaban según las zonas, edad de la esclava y período, siendo superiores en los inicios del período colonial y en algunas regiones distantes de los puertos de entrada. Los más altos se daban entre las edades comprendidas entre los 20 y los 40 años. En general, los precios decrecieron en el siglo XVIII, especialmente a partir de la declaración del libre comercio, en 1789. Las mujeres siempre tenían un precio inferior al de los hombres, a pesar de su potencialidad para dar hijos y así multiplicar la inversión del amo. El trabajo del hombre tenía un atractivo económico superior al potencial reproductor de la mujer.

Todavía queda por explorar las vidas de las mulatas libres y las pertenecientes a las castas, cuya libertad les dio un grado mayor de movilidad, un espectro de actividades más amplio y un rango social diferente. Las mujeres mulatas y de las castas eran un elemento importante en el mercado de trabajo en las ciudades coloniales y en las áreas rurales. Atendían y eran propietarias de pequeñas tiendas, parcelas de tierra y casas pequeñas, trabajaban en las fábricas cuando éstas se establecieron a fines del período colonial y prestaban dinero a otras mujeres y hombres de su estrato social. Sus testamentos muestran que tenían los mismos intereses en posesiones materiales que los miembros del grupo hispánico, cuya conducta probablemente les sirvió de modelo. En términos de matrimonio, estas mujeres parece que se relacionaron más con hombres de los grupos étnicos, pero principalmente se casaban dentro de su propio grupo. Su movilidad social estaba limitada por su carencia de «limpieza de sangre», pero en esto ellas compartían los mismos obstáculos que otras mujeres no blancas.

Este estudio de los diversos aspectos de la vida de las mujeres en el período colonial, sugiere que su experiencia histórica estuvo profundamente definida por su sexo. Sus funciones sociales, sus derechos y sus deberes estaban claramente diferenciados de los del hombre, y definidos para servirles de complemento, aunque

33. Lyman L. Johnson, «Manumission in colonial Buenos Aires, 1776-1810», en *HAHR*, 59, 2 (1979), pp. 258-279; Bowser, *The African slave*, pp. 272-301. En mi investigación en los archivos notariales sobre Guadalajara durante los siglos XVI y XVII encontré muy pocas manumisiones condicionales.

de forma subordinada. Las mujeres aceptaban las opiniones del hombre sobre sí mismas como seres necesitados de un trato y protección especiales, respetaban las distinciones entre lo que era definido como femenino y masculino. Ello no niega la existencia de mujeres enérgicas y activas, pero en conjunto, las mujeres raramente cuestionaron los papeles que se les habían asignado en la sociedad como esposas y como madres.

Como resultado, las mujeres siempre permanecían ancladas en la familia. La legislación les impedía actividades cívicas o políticas, por considerarlas un terreno estrictamente masculino. La Iglesia ofrecía a las mujeres una posibilidad de acción en la comunidad. A través de ella, la mujer ejerció, hasta cierto límite, algunas de las actividades de beneficio público. Sin embargo, cuando las mujeres —al igual que el hombre— actuaban como patrocinadoras de hospitales, fundaciones piadosas, instituciones religiosas o capellanías, estaban fuertemente motivadas por intereses religiosos familiares. Consideraban que sus acciones contribuían tanto a la salvación de sus almas como al beneficio de la sociedad en general. En esta conexión es importante remarcar la influencia que ejercía la Iglesia sobre la vida de las mujeres. Ésta dictaba sus normas de conducta y disponía del poder institucional para castigar física y espiritualmente cualquier desviación. La Iglesia era también el medio para las actividades de la comunidad, tales como procesiones, festividades religiosas e ingreso en las hermandades, y presentaba a las mujeres una alternativa al matrimonio, bien profesando como monjas o recluyéndose como beatas.

A pesar de su posición subordinada y su falta general de educación formal, cuando las circunstancias lo requerían, las mujeres mostraron iniciativa y capacidad para ordenar sus propias vidas sin la ayuda del hombre. Sin embargo, tales circunstancias estaban restringidas por la ley y por la costumbre. Las mujeres solteras adultas —después de la muerte de sus padres o cuando éstos eran dependientes o indigentes—, las viudas y mujeres abandonadas por sus maridos o amantes, eran las únicas que prácticamente estaban en condiciones de llevar su propia vida. Las fuentes documentales recién descubiertas o reinterpretadas apuntan hacia una participación mayor de la que se ha venido suponiendo de la mujer, en actividades tales como la fundación de escuelas y conventos, la administración de propiedades familiares, la distribución del trabajo en los mercados locales, la administración de pequeñas tiendas, etc. De este modo, estamos obligados a replantearnos la noción que teníamos de lo qué era considerado una conducta femenina aceptable para las mujeres de los diversos grupos socioétnicos, en distintos períodos y en diferentes etapas de la vida de la mujer. La caracterización de las mujeres como un grupo homogéneo resulta ya inadecuada.

Arriesgándonos a esbozar algunas caracterizaciones de los papeles históricos de la mujer a través de las subdivisiones sugeridas para el período colonial, se podría decir que los papeles de la mujer fueron más flexibles durante la primera parte del período colonial que en la última, debido al carácter indefinido que todavía tenía la sociedad colonial en un principio. Los diversos grupos étnicos intentaron acomodarse, asimilar o superponer sus propios conceptos culturales, sociales y económicos unos a otros. Hubo entonces rápidos ascensos y descensos sociales, oportunidades para la movilidad geográfica y para actividades que iban más allá de los límites domésticos. Dependiendo de las áreas geográficas, esta situación terminó alrededor de finales del siglo XVI, cuando arraigaron los intereses personales y so-

ciales de aquellos que triunfaron en su consolidación como elite socioeconómica y reforzaron su posición mediante las uniones endogámicas. Durante el período colonial intermedio, el endurecimiento de los límites de clase fue favorecido por la progresiva complejidad étnica de la sociedad y por la disponibilidad de mano de obra indígena y negra, que colocó a la mujer de origen español en una situación sumamente privilegiada. Las divisiones creadas por el concepto de clase y la riqueza material fueron difíciles de superar, y crearon hondas diferencias en el estilo de vida de las mujeres. La conciencia de clase, fuertes vínculos de parentesco y la aceptación de los papeles tradicionales de la mujer fueron muy importantes en el siglo XVII y en la primera parte del siglo XVIII. La última parte del período colonial, sin embargo, presenció una serie de transformaciones en relación con la mujer que sugieren cambios en las normas de conducta y actitudes sociales. La Ilustración favoreció la expansión de las oportunidades educacionales, y desarrolló una disposición oficial que creó para las mujeres un lugar fuera de la casa en ocupaciones adecuadas para ellas y, sobre todo, aceptables a los intereses del Estado. Ello implicó un cierto relajamiento de los prejuicios contra la participación de las mujeres de las clases acomodadas en la vida intelectual y en el trabajo. Sin embargo, estos cambios no fueron radicales, y deben ser considerados como evolutivos, coexistiendo junto con los patrones sociales bien establecidos. Estos cambios ocurrieron muy al final del período colonial como para alterar el carácter de la vida de las mujeres, pero prepararon a muchas mujeres y hombres para aceptar una posición más activa e independiente de la mujer en la sociedad después de las guerras de independencia.

Capítulo 5

LOS AFRICANOS EN LA SOCIEDAD DE LA AMÉRICA ESPAÑOLA COLONIAL

Los africanos participaron como esclavos en los primeros viajes y expediciones al Nuevo Mundo. Sin embargo, hasta el último cuarto del siglo XVI, ante una numerosa, aunque ya en declive, población nativa americana a la que explotar, la demanda de trabajo esclavo africano en Hispanoamérica fue modesta, excepto, hasta cierto punto, en las islas del Caribe y las costas tropicales del continente, de las cuales los indios desaparecieron virtualmente durante las primeras etapas de la colonización. Para el período de 1521 a 1550, el cálculo más fiable, el de Philip D. Curtin, ofrece un total de 15.000 negros desembarcados en Hispanoamérica (un promedio anual de 500), y para los años que van de 1551 a 1595, la cifra se eleva sólo a 36.300 individuos (un promedio anual de 810).[1] Sería una temeridad calificar a los esclavos africanos de artículo de lujo en este período —los esclavos lavaban oro, trabajaban en las plantaciones (principalmente de azúcar) y también en el servicio doméstico—, pues los negros estaban regularmente distribuidos y, hasta entonces, ninguna región en particular dependía de la esclavitud como institución laboral. No obstante, hacia finales del siglo XVI, mientras la población india en los principales centros del imperio español, México y Perú, iba declinando con rapidez, colonos y funcionarios del gobierno elevaron a la corona un número cada vez mayor de peticiones exigiendo un acopio de mano de obra adicional, y la fuente indiscutible era África.[2]

La introducción, en gran escala y de un modo sistemático, de esclavos africanos en Hispanoamérica planteaba dos problemas, uno moral y otro económico. El problema moral presentaba varios aspectos, el primero concernía al posible impacto del creciente número de africanos sobre la cristianización de los nativos americanos. A los indios cada vez les resultaba más difícil vivir todo el año en pueblos aislados bajo la tutela de un fraile, pues los sistemas obligatorios de trabajo orde-

1. Las cifras de la importación de esclavos africanos en la Hispanoamérica colonial se han extraído de Philip D. Curtin, *The Atlantic slave trade: a census,* Madison, 1969.

2. Sobre la catástrofe demográfica que siguió a la conquista y a la colonización española de América, véase Sánchez-Albornoz, *HALC,* IV, capítulo 1.

naban que dejaran sus hogares para realizar los servicios requeridos. Este proceso los puso en contacto de modo automático con la sociedad española, una conexión que la Iglesia esperaba ingenuamente evitar en el primer período de actividad misionera. Para algunos misioneros lo peor consistía en que, si una gran cantidad de población africana era trasladada a Hispanoamérica, no podrían evitar la contaminación de las almas de los nativos recién convertidos, frente a las prolíficas hordas con creencias paganas teñidas de un leve barniz de cristianismo.

También hay que tener en cuenta la preocupante cuestión de la magnitud del comercio de esclavos. Aunque la esclavitud africana apenas era conocida en la sociedad ibérica bajomedieval, existía un tráfico de negros a pequeña escala (quizás no superaba los varios cientos de esclavos al año) y se complementaba con un flujo de esclavos blancos, algunos de ellos cristianos, procedentes de algunas zonas del Mediterráneo oriental y del mar Negro. La reducida proporción y la imparcialidad étnica determinó que rara vez se cuestionara la moralidad de estas operaciones, al margen de una ocasional excomunión pontificia contra la esclavización de cristianos, y que los desafortunados individuos implicados fueran, o asimilados por la sociedad en su nivel más bajo, o ignorados (en un sentido cultural). Pero la moral es a menudo una cuestión más de grados que de principios, y el comercio de esclavos a América suponía una brusca fractura en la cómoda tradición. Para ser eficaz, su magnitud debía ser mucho mayor que el comercio realizado por los españoles en el Mediterráneo y de sólo una raza, la africana. ¿Era moralmente justificable un incremento tan grande en la esfera de la esclavitud humana a expensas de un solo grupo étnico?

En realidad, rara vez se planteó esta cuestión, hasta el momento en que el comercio de esclavos americano pareció irreversible. E incluso cuando los horrores cometidos en la costa africana y en la travesía del Atlántico fueron mejor conocidos, sólo existió una minúscula y apenas leída colección de literatura crítica sobre el tráfico de esclavos. Además, es importante destacar que ni siquiera estos críticos dudaban de la legitimidad de la esclavitud en sí misma y estaban de acuerdo en que la propagación de la verdadera fe a lo largo de la costa africana, sustento moral de la esclavitud, era una finalidad encomiable. Sin embargo, creían que las incesantes y elevadas demandas del comercio de esclavos estaban convirtiendo en más bárbaro a un pueblo que ya lo era. En busca de beneficios, los africanos se cazaban entre sí como si fueran ciervos, aplicando la estructura de la ley y de la costumbre hasta hallar todavía más fundamentos para la esclavitud. La guerra tribal aumentó en esta búsqueda de prisioneros e incluso se inducía a los padres a vender a sus hijos como esclavos. Argumentaban que seguramente con un movimiento misionero más vigoroso en la propia África (algo que los portugueses parecían no querer o no poder iniciar) tendría más éxito impartiendo entre los africanos un conocimiento de Cristo y sus enseñanzas, que el ejercicio de la esclavitud. En lo que respecta a las condiciones de los barcos de esclavos, fueron descritas con todo lujo de detalles y consideradas injustificables.

No obstante, más de un casuista (normalmente un clérigo) encontraba los medios para disolver estas dudas morales. Se declinó en los gobernantes de África toda la responsabilidad legal y moral con respecto a la esclavitud. Según este razonamiento, los negros tenían que ser vendidos por su propia gente en el mercado por una causa justa. No era asunto de los europeos divagar sobre el sistema de justicia

africano o intervenir en los asuntos políticos africanos. Bien podía ser —continuaba la argumentación— que los negros fueran vendidos como esclavos sin justificación moral, pero era problema del vendedor africano el determinarlo, no del europeo que los compraba de buena fe. En cualquier caso, los africanos adquiridos por los comerciantes de esclavos eran liberados de una existencia primitiva y recibirían instrucción en la fe cristiana. Según este arreglo, las condiciones que prevalecieron en el comercio atlántico fueron evitadas con delicadeza. Los detractores del comercio no tardaron en condenar las falacias de este argumento, pero mantuvo su vigencia, y fue aceptado con presteza por los españoles cuya meta principal era enriquecerse.[3]

Tanto los críticos como los defensores del comercio de esclavos coincidían en un punto: la esclavitud de los africanos podía justificarse sólo por la propagación simultánea de la religión católica. Los sensatos y los diligentes, los sacerdotes en el terreno, pronto comprendieron que éste era un propósito más fácil de proclamar que de cumplir. Catequizar superficialmente a un pequeño número de esclavos resultaba muy sencillo en España, pero la labor se hizo muchísimo más difícil entre los cientos de africanos que cada año fueron embarcados hacia las Américas. En primer lugar, los negros de la costa occidental de África hablaban una variedad asombrosa de lenguas y dialectos. Ni siquiera los misioneros más voluntariosos podían aprenderlos todos, y el mero hecho de localizar y educar intérpretes constituía una formidable tarea. Existía también el mayor e igualmente irritante problema de la diversidad cultural. La cristianización significaba aprender, al menos de un modo rudimentario, una serie de abstracciones definidas con bastante precisión y para muchos negros los principios de la fe cristiana resultaban incomprensibles. Por ejemplo, la explicación de la santísima trinidad a un neófito es difícil en cualquier idioma, pero todavía lo es más si ha de ser filtrada a través de intérpretes cautivos asustados y desmoralizados. El misionero debía considerarse satisfecho de realizar lentos y costosos progresos con sus numerosos discípulos, problema que a menudo se complicaba por una escasez crónica de personal y la brevedad del tiempo. Un africano arrancado del interior de Angola y conducido hasta el puerto de esclavos de São Paulo de Luanda, podía permanecer allí sólo unos meses o unas semanas antes de emprender la travesía del Atlántico hasta (por ejemplo) Cartagena, donde quizás pasaría un intervalo parecido antes de ser embarcado de nuevo hasta su destino definitivo según las veleidades del mercado.

En estas circunstancias, incluso el más entusiasta de los misioneros pronto se resignaba a una instrucción rudimentaria de los esclavos, que llegaba hasta el bautismo, y esperaba que sus colegas de algún lugar tuvieran el tiempo y la paciencia para impartir un conocimiento más amplio y profundo de la doctrina cristiana. Sin embargo, otros frailes simplemente desistían de sus obligaciones en todo, excepto tan sólo de nombre, y se convirtieron a la larga en un reflejo de la actitud de la población, tratando con indiferencia a los negros recién llegados. De hecho, con mucha frecuencia las etapas iniciales de la conversión distaban mucho del ideal. De las órdenes religiosas del período colonial, tal vez sólo la Compañía de Jesús cumplió sus responsabilidades y con más notoriedad en el gran puerto de esclavos

3. Para una excelente discusión sobre la dudosa justificación moral del comercio de esclavos, véase David Brion Davis, *The problem of slavery in Western culture*, Ithaca, 1966. 66.

de Cartagena, en la costa de Colombia. En efecto, la condena más detallada del comercio de esclavos escrita por un español (*De instauranda Aethiopium salute*) salió del jesuita Alonso de Sandoval (1756-1651), que permaneció en Cartagena durante 40 años.[4] La obra de su colega, Pedro Clavero, fue tan merecedora de admiración que le valió la santidad.

No obstante, fue el número de esclavos y la organización del comercio, y no su moralidad, lo que presentó problemas a los funcionarios españoles durante el período colonial. En 1494, cuando por el tratado de Tordesillas España y Portugal se repartieron entre ellos el inmenso mundo colonial, la primera de estas naciones cometió un error significativo. Por este acuerdo, España cedía a Portugal todos los derechos de explotación de la costa occidental africana y, con esta concesión, cedió cualquier participación directa en el comercio de esclavos. Durante décadas no se percataron del error. En esa época, España tenía poca necesidad de esclavos y, a principios del siglo XVI, los ojos de las autoridades se dirigieron hacia el oeste, en dirección al otro lado del Atlántico, no hacia el sur en dirección a África. El limitado número de esclavos importados a las colonias hispanoamericanas durante el siglo XVI fue abastecido por los portugueses, con autorización real. Durante el último cuarto de siglo, a medida que la demanda de esclavos se intensificaba, la unión dinástica que en 1580 convirtió a España y Portugal en el primer imperio colonial donde verdaderamente el sol no se ponía jamás, no pudo ser más fortuita. El abastecimiento portugués de negros se reconciliaba con la demanda colonial dentro de la misma estructura del imperio, permitiendo que la esclavitud africana en la América española deviniese una fuente de trabajo y de ingresos gubernamentales más importantes de lo que había sido en el pasado. Durante la fusión de las dos coronas, que duró hasta 1640, España controló, por contrato del gobierno, el número de negros embarcados hacia las colonias americanas y aseguró al mismo tiempo su propio beneficio. Dicho brevemente, un empresario portugués, a cambio del pago a la corona de una sustanciosa suma, disfrutaba de un contrato de monopolio para conceder licencias a sus asociados mercantiles, normalmente establecidos en Sevilla o Lisboa, que a su vez les facultaba para vender cierto número de africanos en Hispanoamérica. El detentador de este contrato, que se denominaba «asiento», obtenía beneficios de dos modos: se le permitía cargar a sus clientes más de lo que él pagaba al gobierno y, si lo deseaba, tenía derecho a comerciar directamente en esclavos. Durante el período de 1595 a 1640 (cuando se concedió el primero de estos contratos), el promedio de la importación anual de negros alcanzó las 2.880 personas (un total de 132.600). México y Perú, ricos en plata pero con varios sectores de sus economías pidiendo mano de obra a gritos, absorbieron el grueso de este incremento; los restantes se repartieron por toda Hispanoamérica.

El gobierno español desestimó invariablemente la demanda colonial de esclavos, propiciando un extendido comercio de contrabando que durante muchos años duplicó o triplicó las cuotas de importación autorizadas. La corona hizo lo que pudo para controlar estas ilegalidades. Permitieron sólo dos puertos de entrada de

4. Alonso de Sandoval, *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbre y ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos Etiopes*, Sevilla, 1927, 2.ª ed. revisada, 1647. Reeditada bajo el título *De instauranda Aethiopium salute: El mundo de la esclavitud negra en América*, Ángel Valtierra, ed., Bogotá, 1956.

primera magnitud para el comercio de esclavos, Cartagena y Veracruz, donde no sólo se contaban los esclavos, sino que se registraban los buques en busca de mercancías no autorizadas procedentes del norte de Europa. Los reglamentos se apilaron unos sobre otros, pero no podía rechazarse la voraz demanda del mercado. Los esclavos fueron llegando a otros puertos, y no sólo en el Caribe. En concreto, Buenos Aires cerrado oficialmente a todo comercio excepto a una reducida cantidad, se convirtió en una herida abierta en el sistema comercial español. Esclavos —y manufacturas— entraban por Buenos Aires y cruzaban los Andes desafiando cualquier intento de control del gobierno.

Pero sucedió algo todavía peor: la guerra de los Treinta Años (1618-1648) anunció el toque de réquiem de la dominación lusohispana del mundo colonial. Aunque indiscutiblemente se trataba de un conflicto europeo, durante estos años de guerra los súbditos holandeses de España, sumidos en una amarga lucha contra el dominio Habsburgo durante medio siglo, encontraron por fin la fuerza y la voluntad para establecer un imperio colonial propio. El poder español, expandido tenuemente por el mundo, no pudo reunir los recursos necesarios para sostenerlo. Por ejemplo, en las décadas centrales del siglo XVII, el noreste de Brasil, rico en azúcar pero militarmente débil, fue una zona ocupada por los holandeses, y sus nuevos conquistadores descubrieron lo que los portugueses sabían desde hacía ya tiempo: no puede haber azúcar sin esclavos. Los holandeses utilizaron su excelente fuerza naval para romper de una vez por todas la dominación portuguesa del comercio de esclavos africanos. En 1640 Portugal reconquistó su independencia de una España cada vez más impotente, restableció su control en una parte considerable de la costa occidental africana (de modo especial en Angola), e incluso expulsó a los holandeses de Brasil. Pero el comercio de esclavos nunca volvería a ser el mismo. En África, donde los holandeses habían abierto camino, ingleses y franceses no se rezagaron, y el tráfico de esclavos se convirtió en un asunto internacional. A partir de este momento, para España el comercio de esclavos se transformó en el poco envidiable asunto que tenía que tratar con sus pasados y potenciales enemigos. La reacción española fue predeciblemente orgullosa y poco realista: casi un cuarto de siglo después de 1640 la importación de africanos a Hispanoamérica, donde la demanda era en ese momento baja, estuvo terminantemente prohibida. Sin embargo, los esclavos se importaban de modo ilegal a través de las recién establecidas colonias holandesas, inglesas y francesas del Caribe. En 1662, España cedió con reticencia a la realidad y resucitó el sistema del asiento. No sólo los comerciantes portugueses, a quienes los españoles se habían acostumbrado, sino también los genoveses, holandeses, franceses e ingleses intentaban ahora probar suerte en la venta de negros en Hispanoamérica, legal e ilegalmente. En el último período colonial, el contrato más famoso de empresa esclavista fue el de la Compañía de los Mares del Sur, cuyos privilegios adquirió Inglaterra en 1713 como principal concesión del tratado de Utrecht, que señaló el fin de la guerra de Sucesión española.

A mediados del siglo XVIII, España reconoció de forma oficial el carácter indispensable de una afluencia constante de esclavos africanos a sus colonias americanas. Tras prolongadas negociaciones revocó el derecho de la Compañía de los Mares del Sur al comercio en Hispanoamérica; la corona española intentó en varias ocasiones, nunca con éxito, cerrar otro asiento general y en los intervalos confió en mercaderes particulares españoles que compraban sus esclavos básicamente

a proveedores franceses e ingleses en las Indias occidentales. Por fin, en 1789, convencido del valor del azúcar en el mercado europeo, el gobierno español cambió drásticamente, reconociendo el potencial agrícola de Cuba y su necesidad de mano de obra. Abandonó el antiguo y vano esfuerzo por regular escrupulosamente la cantidad de negros importados a Hispanoamérica, y abrió el comercio de esclavos a todos los interesados. Desaparecieron las obligaciones de importación y las cuotas arbitrarias del asiento, y españoles e hispanoamericanos fueron libres para comerciar con cualquier proveedor de esclavos extranjero que en ese momento satisficiera su conveniencia mercantil. El resultado fue un espectacular incremento del volumen del tráfico en ciertas regiones. Ni siquiera la sangrienta revuelta racial que se desató en Haití dos años más tarde, aunque despertara un profundo recelo entre los propietarios de esclavos y los funcionarios análogos, alteró la nueva política del gobierno. En realidad, la eliminación de Haití como proveedor de azúcar a Europa contribuyó a la prosperidad y al crecimiento del tráfico cubano de esclavos.

El cálculo de la magnitud del tráfico de esclavos hispanoamericano, desde la disolución del monopolio portugués en 1641 hasta la independencia a principios del siglo XIX, es una empresa difícil y delicada. Después de 1739, el historiador no cuenta ni siquiera con la referencia de las falsamente bajas cifras oficiales del asiento, y existe el problema añadido de la reexportación (es decir, esclavos en apariencia transportados a las islas azucareras inglesas o francesas, pero en realidad destinados a ser vendidos a los españoles). Philip Curtin, el más preciso estudioso del tema, prefiere dividir este período en dos partes. La primera se extiende desde 1641 a 1773, momento en que se percibe poca variación regional en la demanda de esclavos, y en el que cifra un volumen de importación total de 516.000 individuos, o un promedio anual de 3.880. La segunda parte de lo que Curtin denomina los «números del juego», abarca los años comprendidos entre 1774 y 1807, y en los que cifra un total de 225.100 negros importados, o un promedio anual de 6.600. Sin embargo, los promedios anuales pueden ser engañosos. Durante la segunda mitad del período colonial, con la parcial recuperación de la población india y el rápido crecimiento de la población mestiza,[5] los antaño importantes mercados de Perú y México, el último en particular, perdieron gran parte de su antigua importancia. Por otro lado, ante la creciente demanda europea de sus exportaciones, Venezuela, Colombia (en menor grado) y, sobre todo Cuba, tomaron el relevo. Por ejemplo, durante el período de 1774 a 1807, Cuba respondió de más de la mitad de los esclavos africanos introducidos en Hispanoamérica (119.000 de 225.100). Debido al contrabando y a la naturaleza parcial de los testimonios escritos, nunca se sabrá el volumen preciso del comercio de esclavos a Hispanoamérica durante el período colonial, pero aceptamos aquí el cálculo de Curtin, según el cual algo menos de un millón de africanos fueron importados entre la conquista y los primeros años del siglo XIX. En gran medida debido al auge repentino del azúcar cubano, esta cifra aumentó hasta un total de un millón y medio hacia 1870, cuando Gran Bretaña por fin fue capaz de asumir la meta largamente deseada de abolir el comercio de esclavos.

Por razones que todavía deben ser satisfactoriamente exploradas, la población

5. Sobre la recuperación demográfica de Hispanoamérica a partir de mediados del período colonial, véase Sánchez-Albornoz, *HALC*, IV, capítulo 1.

esclava de la mayoría de las regiones de la América española (aunque no en todas), habría declinado con el tiempo sin las infusiones constantes de nuevos esclavos procedentes de África. Pero incluso este intento de compensar un descenso natural de población esclava no resolvió el problema e, irónicamente, aseguró que la tendencia persistiera, pues los nacidos en África sufrían tasas de morbilidad y mortalidad más elevadas que los nacidos en América, y los cargamentos de esclavos importados por lo general contenían bastantes más hombres que mujeres, proporción de sexo desfavorable a una abultada tasa de natalidad. Dicho de otro modo, la importación de miles de esclavos en Cuba para cualquier año, no aumentó la población negra en una cantidad equivalente, pues una porción oscilante de la cifra simplemente sofocaba el exceso de muertes con respecto a los nacimientos entre los negros que ya se encontraban en la zona. De este modo, un elevado volumen de importación no implicaba un incremento proporcional de la población esclava. Por el contrario, el número de personas libres de color en Hispanoamérica creció de modo sostenido en cada década, fenómeno debido no sólo a la manumisión, sino quizás resultado de una mayor inmunidad a la enfermedad, mejores condiciones de vida y mayores deseos de tener hijos.

Es difícil establecer el tamaño de la población esclava de la Hispanoamérica colonial en cualquier período. En primer lugar, España nunca tuvo motivos para determinar el número de esclavos en sus dominios de América. Una vez satisfechas las deudas de importación, los propietarios de esclavos no tenían ninguna obligación, excepto pagar las muy variadas tasas locales de impuestos sobre sus negros. Además, los burócratas y observadores de la época estaban más acostumbrados a los números redondos que a la exactitud estadística y, en las raras ocasiones en que se hizo un cómputo, los negros esclavos y libres fueron con frecuencia incluidos en el mismo grupo. Es necesaria otra reflexión: la esclavitud africana no tuvo la misma importancia en todos los lugares ni en todas las épocas. Por ejemplo, en 1774 Cuba tenía, según una valoración, sólo 38.879 esclavos, cifra que se dispara a unos 212.000 hacia 1811 y a 286.000 hacia 1827 como respuesta a las crecientes necesidades de las plantaciones de azúcar. Por el contrario, en un recuento característicamente impreciso de México en 1645, un observador coetáneo aventuraba un cálculo de 80.000 esclavos, total que se reduce a unos 10.000 hacia 1793. Si deseamos conocer los resultados demográficos de más de 300 años de esclavitud en todo el imperio, sólo son posibles ilustradas conjeturas, pero parece razonable fijar la población esclava a principios del siglo XIX en unas 550.000 personas, con un número de negros libres que iguala y probablemente supera esa cifra.[6]

Para la comprensión de la importancia del esclavo africano en Hispanoamérica es más importante la actuación de los esclavos en la actitud económica de sus diversas regiones, que su simple cómputo. En el subsuelo de las minas de plata en el Alto Perú (la moderna Bolivia) y México, el esclavo africano tuvo una importan-

6. Véanse las cifras de Sánchez-Albornoz, *HALC*, IV, capítulo 1. El cálculo más reciente, 538.735 esclavos, para los años 1728-1812, puede hallarse en Leslie Rout, Jr., *The African experience in Spanish America, 1502 to the present day*, Cambridge, 1976, pp. 95-98. Véase también la obsoleta pero útil obra de Wilbur Zelinsky, «The historical geography of the Negro population of Latin America», en *Journal of Negro History*, XXXIV, 1949, pp. 153-221.

cia marginal. Tras la inicial veta mineral, los márgenes de beneficio fueron mucho más bajos que lo que algunos esperaban, el índice de accidentes laborales fue alto y en las gélidas altitudes de las regiones de minería de plata, el terrible índice de mortalidad se creía resultado de que los esclavos de África tropical no podían adaptarse al clima, aunque las enfermedades tenían tanta o mayor culpa. Como reacción, los propietarios mineros tendieron a confiar en el mercado de trabajo libre en el caso de México y en la *mita* en el caso de Perú, en lugar de comprar costosos esclavos de mortalidad incierta.[7] En las zonas de minería de oro de Nueva Granada —Antioquía, Popayán y el Chocó— la situación era muy diferente. En el siglo XVIII eran necesarios esclavos para sustituir a una población nativa diezmada por las enfermedades y hostil por añadidura, y los negros constituían una inversión relativamente segura, pues se encontró oro en los depósitos de aluvión, lo cual entrañaba escasos riesgos durante la extracción. Como estos yacimientos se agotaban rápidamente, los amos y su grupo de esclavos (tanto hombres como mujeres) vagaban de un filón a otro y fundaban pocos establecimientos permanentes. Según el censo de 1778, el 60 por 100 de la población esclava de Nueva Granada, de un total de unos 70.000 individuos, estaba implicada en la extracción de oro.[8]

En la agricultura, el trabajo negro fue de vital importancia. Las dos colonias más ricas de Hispanoamérica, México y Perú, proporcionan quizás los ejemplos más interesantes de los variados modos de utilizar a los esclavos. La mano de obra empleada en la muy dispersa industria azucarera mexicana era predominantemente negra, debido, al menos en parte, a que el gobierno era reacio a autorizar el empleo de indios en una ocupación tan ardua. En las prósperas provincias agrícolas de México central, zonas donde la producción estaba menos especializada, se dio un modelo diferente. Los hacendados mantuvieron un equipo de mano de obra negra para colaborar durante todo el año, y durante las temporadas álgidas del año contrataban trabajadores indios y mestizos temporeros para ayudarles en el cultivo, la siembra y la recolección. El litoral de Perú ofrece otro aspecto. Allí, tras haber diezmado la población indígena en el siglo XVI, el trabajo esclavo determinaba prácticamente todas las ocupaciones agrícolas, sobre todo en la producción de vino, azúcar y trigo, y en la horticultura de mercado. En el siglo XVII, el virrey del Perú explicaba que no existía «otro servicio más que el de ellos [los esclavos]», y así fue hasta el final del dominio colonial, aunque la importancia del trabajo esclavo en México declinó a medida que avanzaba el siglo XVIII. Se estimaba que en 1793 México tenía sólo 10.000 esclavos, mientras que en 1812 Perú tenía 89.241.

En los siglos XVII y XVIII, los esclavos negros jugaron un papel importante en la producción de cacao en Venezuela y Quito, y destacaron en el cultivo de trigo, el cuidado de ganado y la elaboración de vinos en las regiones argentinas de Tucumán, Córdoba y Mendoza. En las economías de pastoreo de Uruguay y Paraguay, y en el Chile triguero, los negros no constituían una cifra insignificante, aunque (a excepción de Panamá), no ocurría lo mismo en las economías domésticas de América central. Como hemos visto, la esclavitud africana fue, de modo más drástico,

7. Véase Bakewell, *HALC*, III, capítulo 2, también Colin A. Palmer, *Slaves of the white God: blacks in Mexico 1570-1650*, Cambridge, Mass., 1976.

8. Sobre las minas de oro en el Chocó véase William F. Sharp, *Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810*, Norman, Okla., 1976.

el núcleo del auge súbito del azúcar cubano que empezó a finales del siglo XVIII, para transformar la isla de una sociedad con esclavos en una sociedad esclavista.

La esclavitud en Hispanoamérica también era en gran medida una institución urbana. Entre las familias con pretensiones de respetabilidad, la posesión de criados negros proporcionaba cierta distinción social: mujeres para hacer la limpieza, cocinar, cuidar y vigilar a los niños; hombres para atender el huerto, pulir los objetos de bronce, cepillar los caballos y conducir el carruaje. En efecto, en algunas ocasiones los funcionarios gubernamentales temieron la agitación esclava que se podía producir por el número excesivo de sirvientes domésticos negros, a pesar de lo cual los mantuvieron a veces más por ostentación que por utilidad.

Sin embargo, los esclavos urbanos no sólo eran útiles por una cuestión de prestigio. Para beneficio de sus amos, los esclavos se convirtieron en vendedores de fruta y quincallería; eran trabajadores no cualificados, por ejemplo acarreaban ladrillos, pero no sabían cómo colocarlos; o eran trabajadores en los famosos talleres textiles (obrajes) que salpicaban el paisaje allí donde se podía disponer de algodón o lana para el vestuario. Si creemos en el testimonio de los observadores, a menudo las mujeres eran obligadas a prostituirse, pagando una cuota fija de dinero a sus amos. Con suerte y, por lo general, bajo asesoramiento español, los negros esclavos (y libres) se convirtieron en artesanos especializados: hacían vestidos, zapatos, tejas, objetos de hierro y muebles. Cualquiera que fuese su ocupación, está claro que los negros de las ciudades formaban una parte esencial de la economía. Quizás al adaptarse a la vida urbana con mayor facilidad que los indios, dependían de los trabajos que era necesario hacer, pero que los hombres blancos despreciaban. Aunque la mención de Perú evoca la imagen de una sociedad india, a mediados del siglo XVII, más de la mitad de la población de Lima era negra y (entre otras cosas) la belleza de las iglesias que han sobrevivido es en gran medida un tributo de su industria y su artesanía. Lima y Ciudad de México contaban con las mayores concentraciones de negros del hemisferio occidental. Y las cifras de otras ciudades y pueblos de la Hispanoamérica colonial, a veces cómputos supuestamente precisos pero a menudo impresiones casuales de sagaces observadores, indican grandes poblaciones negras.[9]

En resumen, el historiador de la esclavitud en Hispanoamérica se enfrenta a una institución introducida y mantenida por los cambiantes requerimientos económicos regionales de mano de obra. Importante para cualquier tipo de empresa rural y para el funcionamiento de las áreas urbanas, la esclavitud se convirtió en una costumbre, una tradición, casi un modo de vida para muchos amos. Eran negros quienes abrían las puertas, servían la comida y llevaban en literas a las damas a la misa matinal. Se adquirió con facilidad el hábito de la dominación y pronto llegó a parecer el natural e indispensable orden de cosas.

Ahora debemos preguntarnos qué recompensas, si es que tenían alguna, recibían los esclavos por su trabajo. O, dicho de otro modo, ¿tenían como mínimo en sus vidas posibilidades de compensar las realidades del trabajo incesante y la muerte?

9. Sobre la esclavitud en Lima, véase Frederick P. Bowser, *The African slave in colonial Peru, 1524-1650,* Stanford, 1974. Sobre Ciudad de México véase Palmer, *Slaves of the white God.*

En 1947 el difunto Frank Tannenbaum sostenía en un libro que habría de ejercer enorme influencia, *Slave and Citizen: the Negro in the Americas,* que los negros de Latinoamérica fueron más afortunados que sus compañeros del sur de los Estados Unidos. Con frecuencia, el profesor Tannenbaum basó sus conclusiones no en materiales de archivo, sino en falaces fuentes impresas y su obra reflejaba fuertes influencias de las magníficas investigaciones de Gilberto Freyre para Brasil, pero se advierte cierta validez en sus afirmaciones. Los españoles (y los portugueses), a diferencia de los ingleses, se habían acostumbrado cada vez más a la esclavitud negra, sintiéndose casi cómodos ante ella, siglos antes de la colonización del hemisferio occidental, y el rango de los sometidos a esclavitud estaba definido con más o menos precisión. El Estado y la Iglesia reconocían la esclavitud como nada más que una desafortunada condición secular. El esclavo era un ser humano que poseía un alma, igual que cualquier persona libre ante los ojos de Dios. La Iglesia alababa la manumisión como un acto noble, y muchos amos, pensando en su salvación, la complacían en algún momento de sus vidas. Según Tannenbaum, esta indulgencia, esta tolerancia, también facilitaba la incorporación de los exesclavos en una sociedad más tolerante. Curiosamente, casi pasa por alto el crecimiento, durante el período colonial, del prejuicio racial, tan importante para la comprensión del desarrollo de la esclavitud. Pero señala otros temas dignos de destacar: en su opinión, Latinoamérica contrastaba violentamente con el viejo sur, donde las instituciones de la Iglesia y el Estado se mostraban inmaduras e indiferentes hacia los esclavos, y donde los ingleses convertidos en americanos no sabían qué hacer con respecto a la emancipación y el rango de los negros libres en una sociedad esclavista.

El libro causó un enorme impacto dentro de un círculo limitado, y con el paso de las décadas influyó en la publicación de un gran número de monografías sobre la esclavitud en Hispanoamérica y unas cuantas tentativas de hacer una historia comparada más detallada, muchas de las cuales discrepaban de uno u otro aspecto de la tesis general de Tannenbaum. El problema de este debate sobre la relativa liberalidad de la esclavitud latinoamericana radica en que a menudo discípulos y detractores malinterpretaron el significado de lo que Tannenbaum había dicho, e intentaban razonar o destruir este argumento con hechos relativos a la condición material del esclavo. La calidad de la dieta, la incidencia del matrimonio, los índices de mortalidad, la severidad del castigo corporal y cosas por el estilo se empleaban, no siempre de un modo consciente, para defender, refutar o modificar la tesis de *Slave and citizen.* El resultado ha sido un debate académico bastante estéril sobre los dudosos méritos de la esclavitud hispanoamericana, un intento de medir los grados de inhumanidad. Sin embargo, Tannenbaum estaba interesado al máximo en cuestiones de mayor importancia. El hecho de que los esclavos comieran más plátanos que cerdo, carecía de importancia sobre el impulso de su trabajo. Tannenbaum estaba interesado en problemas de aceptación e integración humana. Se puede argumentar que las condiciones materiales y espirituales no pueden separarse, y es cierto que su estática y noble aproximación al tema esencial de la igualdad y las gradaciones intermedias, arruinan su obra. No obstante, quienes han seguido sus pasos han caído con frecuencia en la misma trampa, al no comprender lo impracticable que resultan las generalizaciones que incluyen a toda Hispanoamérica en todas las épocas. Por ejemplo, un esclavo urbano en Ciudad de México, producto de generaciones de esclavitud, imbuido del lenguaje y como mínimo de una par-

te de la cultura de los blancos, tenía, casi con certeza, una idea de su situación distinta a la de un negro recién desembarcado de África, que lavase oro en las tierras vírgenes de Colombia. Las mejores historias de la esclavitud hispanoamericana han sido, y serán, aquellas que combinan planteamientos culturales y materiales con un intenso sentido de lugar y de época.

Los historiadores de todas las creencias coinciden en un punto: los códigos legislativos formulados en España no podían definir y, de hecho no definían, la realidad hispanoamericana. Debemos suponer, con Tannenbaum, que el mismo espíritu con el que se concibieron las leyes que ordenaban al amo cristianizar a sus esclavos, tratarlos bien e incitarlos al matrimonio, también guiaba y motivaba al propio propietario de esclavos. Pero la verdad es que aunque la ley imperial resulta muy clara, también era relativamente breve y poco detallada en lo que respecta al trato de los esclavos en Hispanoamérica y, excepto para negar el derecho a ejercer la pena de muerte, el sistema legislativo colonial concedía una autoridad casi absoluta al propietario de esclavos. Y los amos trataron de que así permaneciera: por ejemplo, en 1789, cuando Carlos IV proclamó un nuevo código de esclavitud que limitaba el castigo corporal que un amo podía infringir, la tormenta de protestas coloniales fue tan grande que el decreto se convirtió en letra muerta. Los códigos de esclavitud locales eran más detallados, pero en general giraban en torno a poco más que el toque de queda, la buhonería ilegal y —por supuesto— el castigo corporal.

Así, la suerte de los esclavos en Hispanoamérica fue determinada no tanto por la ley, como por la personalidad del amo y por el entorno social y económico que variaba enormemente de una región a otra, y de una década a otra. Para algunos esclavos, la relación con sus amos era semejante a la de un criado con su jefe, con todas las variantes y sutilezas; esto equivale a decir que no le afectaba demasiado el hecho de la esclavitud. Por ejemplo, un esclavo doméstico inteligente y fiel, disfrutaba de todas las prerrogativas de un mayordomo inglés, y aunque existían amargas cuestiones legales, fueron mitigadas por la seguridad económica, la perspectiva de manumisión, el respeto humano mutuo y (sobre todo en el caso de los hijos de los esclavos) incluso amor. Por otro lado, un cortador de caña de una inmensa plantación durante el auge repentino del azúcar podía incluso no conocer a su amo. Era el capataz quien representaba a la sociedad blanca, y lo más probable era que la aversión y la crueldad, y no el afecto, dominaran la relación entre blancos y negros.

A pesar de que a algunos negros les iba mejor que a otros, sería difícil argumentar una existencia fácil para la mayoría de los esclavos africanos. En general, dormían sobre una tabla que les servía de lecho, ya fuera en barracones en el patio o en cabañas detrás de la casa principal. Los negros urbanos comían la comida más barata que se podía conseguir en el mercado, mientras que a los esclavos de las zonas rurales muchas veces se les permitía, y a veces se les obligaba, a cultivar su propio alimento, prácticas que implicaban una abundancia de hidratos de carbono y un mínimo de proteínas. Vestían ropas de una pobreza patética, que se reponían como máximo dos veces al año, y sólo recibían atención médica cuando era absolutamente necesario, y, con frecuencia, demasiado tarde. Además, muchos amos hispanoamericanos suponían que sus derechos de propiedad sobre las esclavas incluían el acceso carnal, idea que explica el crecimiento de la población mulata durante el período colonial.

Sin embargo, el historiador debe recordar que la población libre pobre de Hispanoamérica, fuese del color que fuese, compartía la mayor parte de esta existencia. El mandato del amo definía la vida del esclavo. Para las personas libres pero de baja extracción, las realidades socioeconómicas obraban hacia un fin parecido. Existen pocas razones para dudar que el equivalente a la violación era tan común entre los pobres libres como entre amo y esclavo. También debe observarse que no todos los amos eran ricos propietarios de casas en la ciudad, vastas plantaciones y grandes minas. En realidad, una gran cantidad de negros era propiedad de individuos de medios modestos, cuyas condiciones de vida no eran mucho mejores que las de sus propios esclavos: un lecho más blando en una habitación más espaciosa, mayores raciones de alimento con un poco más de proteínas, vino y las azucaradas conservas tan estimadas por los hispanoamericanos; las ropas eran quizás respetables pero poco lujosas, y tenían mayor acceso a una atención médica de dudosa eficacia. En otras palabras, las condiciones de vida miserable eran una realidad para la mayoría de hispanoamericanos y la distinción crucial no era tanto entre esclavo y libre, como entre rico y pobre.

Al enfrentarse ante las realidades de la esclavitud, la Iglesia se contentaba con ofrecer las recompensas del más allá a quienes eran pacientes en la tierra. Incluso Alonso de Sandoval, aunque lamentaba la inmoralidad del comercio de esclavos y de las sórdidas prácticas de las que había sido testigo en Cartagena, no cuestionaba la legitimidad de la esclavitud africana. En cambio, el devoto sacerdote dedicaba su cuidado y su interés a la conversión y al buen trato de una raza que todos suponían inferior.

Cuando se trataba del cuidado espiritual del africano, el problema se convertía en una cuestión de mandato e interés. En teoría, los esclavos que llegaron de África eran ya cristianos inteligentes y bautizados, y en consecuencia, estaban bajo la administración del clero secular de Hispanoamérica. Pero, ni siquiera la corona, con su tendencia a las mentiras legalistas, estaba preparada para aceptar este mito, y por tanto, aunque no estuvieran específicamente autorizadas, permitía e incluso apreciaba las actividades de los jesuitas en los puertos de esclavos. Aunque durante mucho tiempo los jesuitas fueron los mayores propietarios de esclavos del hemisferio occidental, hasta su expulsión de América en 1767, la Compañía de Jesús tomó en serio sus responsabilidades misioneras, sobre todo entre los africanos recién llegados (los llamados «bozales»), tanto en los puertos de esclavos como en su destino definitivo. Por ejemplo, en Lima, uno o más jesuitas asistían a diario a los obrajes y mercados para predicar la fe, y parece ser que los esclavos los contemplaban con una mezcla de gratitud, respeto y fe. Un jesuita, favorito del virrey Toledo, solía acudir a la plaza central de Lima los domingos y días de fiesta, se sentaba en un banco de piedra, y predicaba a los negros que se acercaban y le rodeaban. El padre Portillo era conocido como «la trompeta de Dios», debido a que con su estentórea entonación era capaz de inspirar temor en el corazón del negro más recalcitrante cuando describía los castigos del infierno. Su colega, el padre González adquirió tal reputación que, según parece, los amos sólo tenían que invocar su nombre para someter a los esclavos insumisos. Careciendo de autorización y (quizás) de determinación, las demás grandes órdenes religiosas —los dominicos, los franciscanos y los agustinos— fueron menos consecuentes con su trabajo y prefirieron dirigirse a las necesidades espirituales de los negros «ladinos», aquellos que tenían cierto

conocimiento del idioma y la cultura española. En cualquier caso, allí donde hubo un número suficiente de estas órdenes, se dio una imagen de catolicismo e interés.

Con respecto al brazo secular de la Iglesia, cuya responsabilidad nominal era el cuidado del bienestar espiritual de los negros, el veredicto no puede ser unívoco. Durante siglos de esclavitud, la corona fue muy crítica con los esfuerzos del clero secular entre los esclavos, y de Madrid salió un torrente de cartas exhortando a una mayor diligencia y cuidado. La respuesta de los obispos era invariablemente la misma: la población esclava crecía demasiado deprisa como para ser atendida con los fondos y el personal disponible, y se instaba al gobierno a ceder una parte de sus diezmos para corregir la deficiencia. La corona se negó a hacerlo y hasta finales del siglo XVIII, cuando aumentó el número de sacerdotes seculares y la población esclava más o menos se estabilizó, apareció la práctica del rito cristiano de un modo que los españoles consideraron normal. Por ejemplo, si medimos la salvación en función del número de bautismos y matrimonios que se dieron entre los negros, el clero secular de Cuba se comportó muy bien durante los primeros años del auge del azúcar.

Nunca se conocerá el resultado de los esfuerzos misioneros entre los africanos, tanto esclavos como libres, para quienes la cultura europea era, en muchos sentidos, una abstracción. No obstante, abundantes testimonios en varias zonas indican un cierto éxito, al menos en la superficie de las cosas, y en particular entre los negros ladinos de las ciudades. Los africanos esclavos y libres eran analfabetos en una proporción abrumadora y, en consecuencia, no llevaron sus plumas al papel para firmar sus creencias, pero es cierto que los negros prefirieron un marco católico para las necesidades humanas de asociación con los demás. Las hermandades religiosas que se establecieron por toda Hispanoamérica eran tan puntillosas en su devoción al catolicismo como sus homólogas españolas; no carecían de velas, incienso, flores, altares y plegarias murmuradas. Sobre la convicción interior, el historiador sólo puede especular, aunque puede citarse el excepcional pero notable ejemplo del famoso santo negro de Perú, san Martín de Porres.

Es difícil hacer una valoración de la obra de la Iglesia entre los negros de Hispanoamérica, y el historiador siempre vuelve a una antigua pregunta: ¿se trata de una institución que de algún modo alivia, pero a la larga apoya, un mal que de cualquier modo existiría para ser alabado o condenado? En este caso, la Iglesia fue la justificación definitiva de lo que habría de considerarse una servidumbre injustificable, pero sus intentos por mejorar, aunque ligeramente, la humillación fundamental de la esclavitud no se pueden menospreciar a la ligera.

Por supuesto, esto no equivale a decir que todos los negros en todas las épocas aceptaron su condición. Aparte de reacciones espontáneas al trato cruel o al trabajo excesivo, se dieron frecuentes rebeliones. De hecho, la resistencia organizada negra a la esclavitud ha sido tema de una abundante atención erudita en los últimos años.[10] En Panamá a mediados del siglo XVI, la agitación entre los esclavos fue tan grave y difundida, que la corona prohibió temporalmente la importación de negros. A principios del siglo XVII una gran zona de México pasó a manos de los

10. En Rout, *The African experience*, cap. 4, puede hallarse una lista de las revueltas y motines de esclavos más importantes. Para un obligado relato comparativo véase Eugene Genovese, *From rebellion to revolution*, Baton Rouge, 1979.

negros rebeldes, obligando al virrey a negociar cuando fracasaron los esfuerzos militares por remediar la situación. En 1749 en Venezuela, una revuelta masiva de esclavos fue abortada en último extremo sólo cuando uno de los conspiradores reveló, bajo tortura, detalles de la trama. Más seria fue la revuelta de esclavos que se desató en 1795 en Coro, pues por aquel entonces los acontecimientos de Haití habían asustado a los plantadores de todo el Caribe. No obstante, cuando se analizan estos disturbios por región y por década, la inevitable conclusión es que la mayoría de esclavos africanos se resignaron a su destino. La inquietud manifiesta de los amos hispanoamericanos y las autoridades en relación con la agitación esclava no debe disimular el hecho de que fueron raras, aunque muy temidas, las revueltas de esclavos en la mayoría de las regiones. Además, aunque los españoles en general temían los comportamientos de sus esclavos, pronto aprendieron una realidad esencial sobre quienes estaban por debajo de ellos. Los africanos de entornos tribales diferentes estaban tan enfrentados entre sí como resentidos con las autoridades blancas, y los españoles se cuidaron mucho de cultivar esta enemistad. Las hermandades religiosas, incluso las raras veces en que se permitieron danzas en las calles, se separaban cuidadosamente por linajes tribales, como vagamente percibían sus amos blancos. A los africanos de Guinea no se les permitía congregarse formalmente con los de Angola. La estrategia dio resultado. Entre los africanos de Hispanoamérica jamás surgió nada parecido a la unidad y, en consecuencia, las revueltas de esclavos estaban en última instancia destinadas al fracaso.

Dos manifestaciones distintas de la agitación esclava afectaron enormemente a sus amos. La primera podía calificarse de resistencia pasiva. A pesar de entender las órdenes del amo a la perfección y a la primera, un esclavo pedía que se las repitiera dos o tres veces para después realizar mal la tarea. Las herramientas se rompían o se perdían, el ganado aparecía misteriosamente asesinado o tullido, las zanjas y canales de irrigación se desviaban, y el incendio premeditado no era desconocido. La lista era larga y sólo la constante vigilancia del amo o de un supervisor de confianza podía evitar que se repitiera. Lo mismo ocurría entre el servicio doméstico. Por ejemplo, una cocinera podía negarse a realizar ciertos quehaceres no relacionados directamente con la cocina y, si finalmente era obligada, lo hacía tan mal, que su ama lo pensaba dos veces antes de volver a obligarla. Así los esclavos aprendieron a dar salida a sus frustraciones sin cruzar la delgada línea entre la indolencia reconocida y la insolencia. La primera era tolerada a regañadientes por el amo blanco como una característica racial imposible o difícil de corregir, pero la segunda recibía las tiernas gracias del látigo o algo peor.

Más turbador para los propietarios de esclavos hispanoamericanos era el problema de los esclavos que, cansados de las cargas y la monotonía que delimitaban sus vidas, huían para liberarse. Estos fugitivos se denominaban «cimarrones» y algunos escaparon con éxito. Los amos respondían con ojos vigilantes y candados en las puertas, pero es evidente que los esclavos debían disfrutar de cierta movilidad para ser de alguna utilidad. Los trabajadores agrícolas debían salir al campo y el capataz no podía estar en todas partes al mismo tiempo; la cocinera debía ir al mercado. Las autoridades hicieron lo posible para colaborar. Se impusieron severos castigos legales (incluidas la mutilación y la muerte) por deserción y, en muchas zonas se estableció una policía civil denominada la «santa hermandad» para capturar y devolver a los fugados. En el mejor de los casos, estas medidas constitu-

yeron éxitos parciales, pero el problema persistió y nunca fue resuelto. En las ciudades de Hispanoamérica, los negros que habían escapado a la esclavitud se refugiaban en el anonimato urbano y recibían trabajo de cínicos patronos que no hacían preguntas sobre su condición. En zonas rurales como Panamá, el este de México y Venezuela, los cimarrones tendieron a agruparse en asentamientos conocidos como «palenques» o *cumbes* con el fin de conseguir ayuda y camaradería. Por ejemplo, en 1720 se estimaba que sólo en Venezuela existían como mínimo 20.000 fugitivos dispersos en cumbes por toda la colonia.

Aunque irritantes, estas agrupaciones no suponían una seria amenaza para la autoridad blanca. Era evidente que los propietarios de esclavos perdían dinero y orgullo cuando los esclavos escapaban a su cautiverio (fuera temporal o permanentemente), pero los negros fugitivos estaban desarmados y no deseaban desafiar a la autoridad blanca, sino escapar de ella. El problema consistía en que rara vez las comunidades de cimarrones eran autosuficientes, y sus incursiones a las plantaciones vecinas obligaban una y otra vez a los furiosos agricultores a solicitar una acción por parte del gobierno. Los gobernantes de Hispanoamérica eran complacientes, pero por la misma razón no deseaban perder la preciosa renta de la corona en confrontaciones armadas con los bien organizados palenques de zonas remotas. En más de una ocasión se alcanzó un compromiso por el cual el campamento de fugitivos reconocía la autoridad española, admitiendo (y algunas veces solicitando) un sacerdote, y convirtiéndose en una comunidad autogobernada. Pero donde no había campamento al que unirse, un pobre e incapacitado fugitivo, ante el temor constante de ser descubierto, solía estar dispuesto a cambiar su terrible libertad por la espantosa seguridad de la esclavitud. Al menos en Cuba, tenemos la curiosa costumbre del «compadrazgo», por el cual un cimarrón reflexionaba sobre lo que había hecho, se procuraba los servicios de un tercero para pedir disculpas al señor, acelerando su regreso a la servidumbre sin castigo.

A medida que avanzaba el período colonial, la esclavitud dejaba de ser la condición predominante de los africanos en la Hispanoamérica continental. Este fue en primer lugar el resultado de la manumisión, aunque las cifras de negros libres se reforzaban década a década con la procreación. No debe sorprendernos el crecimiento sostenido de una población de color libre. Como notablemente plantea el famoso código legal de Alfonso X el Sabio (1221-1284) conocido como *Las siete partidas* (1263-1265), quizás los españoles y los hispanoamericanos supusieron que la esclavitud no era más que un infortunio de nacimiento, un defecto secular no permanente, que nada tenía que ver con el alma. Sin embargo, se proclamaba la libertad como ideal. Así, tras intervalos variados y con frecuencia en sus últimas voluntades ya en el lecho de muerte, cuando el beneficio económico de repente parecía menos importante que la salvación espiritual, los amos liberaban voluntariamente a sus esclavos especificando que la compasión y el fiel servicio motivaban el acto. Datos basados en testamentos y cartas de manumisión en los archivos notariales indican que durante el período comprendido entre 1524 y 1650 el 33,8 por 100 de los esclavos africanos de Lima fueron liberados sin condiciones. Las cifras de Ciudad de México ofrecen un porcentaje de un 40,4 por 100 durante el mismo período y en la provincia mexicana de Michoacán el total entre los años de 1649 a 1800 alcanza el 64,4 por 100. Se liberaron cantidades más pequeñas de esclavos

bajo la promesa de un futuro servicio hasta la muerte del amo, o en otros casos legados a parientes pobres hasta sus muertes. Estas disposiciones quizá no tuvieran ningún valor en el caso de los esclavos ancianos, pero al menos aseguraban que los descendientes que le sobrevivieran, serían libres. El resto de los negros (el 39,8 por 100 en Lima, el 31,3 por 100 en Ciudad de México y el 34 por 100 en Michoacán), o vieron comprada su libertad por terceras partes cuyos motivos rara vez se aclararon, o compraron su libertad a un precio pactado al permitírseles trabajar por su cuenta para acumular capital con este fin.[11]

Pero la caridad cristiana tenía sus límites y pruebas convincentes indican que la manumisión era principalmente una oportunidad accesible a niños y mujeres. El trabajo de un esclavo adulto era demasiado valioso como para ser cedido con ligereza. Investigaciones en Perú y México proporcionan amplias pruebas de este fenómeno. Por ejemplo, los niños menores de 15 años y las mujeres constituyeron el 92,2 por 100 de los esclavos liberados en Lima entre 1524 y 1650. Los resultados para Ciudad de México, aunque fragmentarios debido a la pérdida de muchos archivos en las terribles inundaciones de los siglos XVI y XVII, ofrecen testimonios semejantes. En Michoacán durante los años que van desde 1649 a 1800, las mujeres y los niños todavía constituían la mayoría (cerca de un 70 por 100) de los esclavos liberados, y la cifra más baja refleja probablemente la creciente irrelevancia del trabajo negro ante la recuperación demográfica de los nativos y la mayor disponibilidad de trabajo mestizo, hipótesis que se basa en el gran porcentaje de esclavos que fueron liberados sin condiciones.

Debe señalarse que a pesar de que según la ley la liberación era una oportunidad accesible por igual a los esclavos rurales y urbanos, investigaciones más detalladas revelan que en la práctica era muy diferente. Los esclavos rurales se llevaron la peor parte. Ignorantes, aislados, en general con una capacidad lingüística y unos recursos financieros mínimos, no sabían prácticamente nada sobre los tribunales de justicia de Hispanoamérica, y los preceptos morales por los cuales mantenerse a la expectativa. En general, los negros de las plantaciones de Hispanoamérica vivían y morían según la voluntad de sus amos y capataces. Existía poco diálogo, simplemente un cambio de órdenes y aceptaciones, aderezado sin duda por chanzas sin sentido. Por el contrario, para el esclavo urbano más versado en los usos sociales y el modo de operar de la justicia hispanoamericana, fue más fácil obtener la liberación. Los negros de las ciudades trabajaban más cerca de sus amos, y con frecuencia sus posiciones inspiraban y exigían sinceridad y confianza mutua. El oído del amo humano estaba en general disponible y se esperaba de él justicia, indulgencia y muy a menudo una oportunidad de libertad, aunque quizás a un precio. La mayor sofisticación del esclavo urbano está ilustrada por casos más sórdidos. Por ejemplo, cuando los amos llevaban el principio de acceso carnal hasta el extremo de la procreación, las madres esclavas imploraban la libertad del hijo, y a veces la lograban.

El presente estado de la investigación no permitirá generalizaciones sobre el índice de manumisión, es decir, sobre el número de esclavos liberados en relación con

11. Frederick P. Bowser, «The free person of color in Mexico City and Lima: manumission and opportunity, 1580-1650», en Stanley L. Engerman y Eugene D. Genovese, eds., *Race and slavery in the western hemisphere: quantitative studies,* Princeton, 1975, p. 350.

el tamaño de la población negra en una zona determinada. Pero las investigaciones de otros estudiosos parecen confirmar la afirmación de Tannenbaum de que los latinoamericanos aceptaban de buena gana la presencia de negros libres, para asimilarlos en una sociedad más tolerante (aunque en sus niveles más bajos) e incluso otorgarles cierto respeto como artesanos o como oficiales de la milicia. No hubo linchamientos en Hispanoamérica y la ruidosa oposición a los negros libres que prevaleció en el sur de los Estados Unidos no llegó, ni mucho menos, a un extremo parecido, aunque eso no niega una gran dosis de sutiles prejuicios. Sin embargo, esto se borró con el proceso de mestizaje entre españoles, africanos e indios que continuó a través de los siglos, insensible a las exigencias de la corona y la Iglesia. A pesar de comentarios como el de un observador del Perú del siglo XVII que afirmaba que la forma de la oreja invariablemente delataba a los descendientes de africanos, con el tiempo se hizo muy difícil en la mayoría de los casos distinguir la herencia racial de los individuos. Prevalecía la sospecha y la murmuración, pero no la certidumbre. En lugar de las definiciones estrictas de negro y blanco que evolucionaron en el sur de los Estados Unidos, los hispanoamericanos desarrollaron lo que puede denominarse una «escala resbaladiza» de color de la piel y rasgos, y un individuo ascendía o descendía dentro de un objetivamente amplio abanico, dependiendo tanto o más de su situación económica y su posición social, que de su aspecto físico. Sin embargo, no hay duda de que, a pesar de ser libres, a las personas de tez oscura les era difícil ganarse la vida.

En resumen, la benevolencia, el hecho de comprar la libertad y el incremento natural contribuyeron al crecimiento del número de hispanoamericanos libres descendientes de africanos, desarrollo más evidente y significativo en las zonas urbanas que en el campo. Afrontando grandes dificultades para obtener su libertad, los negros rurales una vez libres continuaban trabajando en condiciones de inferioridad. Raras veces poseían una propiedad agrícola. Tras la recuperación demográfica, los indios fueron muy reacios a renunciar a lo que los hispanoamericanos blancos no habían comprado o robado durante los primeros siglos del período colonial, salvo en circunstancias desesperadas. Con suerte, un negro libre podía comprar una miserable parcela de tierra, podía hacerse aparcero, podía volver a trabajar de modo remunerado para su antiguo amo o para otro terrateniente, pero poco más. Se dieron casos más extremos. Por ejemplo, en el siglo XVIII, en la región minera de Chocó los negros libres, ambivalentes hacia los esclavos que estaban por debajo de ellos y despreciativos de los blancos que estaban por encima de ellos, se retiraban a las partes más remotas de la región y allí se ganaban la vida como mejor podían.

Por otro lado, en las zonas urbanas encontramos personas libres descendientes de africanos que poseían ciertos recursos. Sacaban relativamente buenos beneficios como buhoneros, se hacían artesanos y poseían casas modestas. Por ejemplo, en 1759 en Morelia (Michoacán) un mulato compró un terreno por 290 pesos, construyó tres casas en él (una para residencia propia y las demás para alquilar) y en 1781 revendió la propiedad por 1.200 pesos,[12] pocos blancos se manejaron tan bien en el mercado de la propiedad urbana. Los negros libres de las ciudades eran miembros fieles de sus hermandades religiosas, cuidadosamente segregadas, en su ori-

12. Notas de investigación del autor no publicadas, del Archivo de Notarías, Morelia, Michoacán.

gen divididas sobre la base del origen tribal africano y luego cada vez más sobre criterios como la palidez de la tez y la situación económica, mientras el mestizaje y la asimilación en los niveles superiores de la economía dominada por los blancos creaba clases dentro de su grupo étnico. Hubo gente que hizo testamento, pagó sus impuestos de venta y por lo general fueron considerados miembros respetables de la comunidad.

En las zonas urbanas, raras veces existían oportunidades de educación a un nivel secundario, aunque las escuelas blancas eran muy ambivalentes en esta cuestión. Por supuesto, ciertas posiciones estaban más allá de los límites. Los negros servían como oficiales en las unidades de una milicia en que todos eran de color, pero no mandaban sobre blancos. La asistencia a la universidad estaba fuera del alcance de todos, excepto de los de tez más pálida y más favorecidos, de modo que las profesiones les estaban negadas. Ser miembro del consejo de la ciudad habría sido impensable. Pero, salvo entre las altas jerarquías, existía cierta dignidad y confort al alcance de las personas libres de color afortunadas y de talento.

La documentación de este período sugiere que los negros libres demostraron poca o ninguna simpatía hacia sus camaradas étnicos esclavizados. No existió ningún sentido de la solidaridad étnica. En cambio, el objeto de la libertad, promovida con una astucia inconsciente por la sociedad más tolerante, consistía en «empalidecer». Sin duda, en raras ocasiones un negro libre se casaba con una esclava, ni reconocía el parentesco, sino que en general estos descendientes de africanos que obtenían la libertad, se esforzaban por desconectarse de la población esclava. Imitaron la cultura española con tanta fidelidad como les fue posible, aprendieron con interés el castellano, fundaron hermandades y dispusieron matrimonios con quienes, como mínimo, eran tan blancos y ricos como ellos. En Hispanoamérica, las luchas de un individuo negro por la emancipación, la verdadera independencia, el respeto propio y el privilegio, hasta lograr cierto nivel de aristocracia, fueron largas y solitarias.

A principios del siglo XIX, en las batallas por la independencia de Hispanoamérica, los esclavos eran, en general, meros reclutas, luchando por los realistas o por los llamados patriotas con más o menos la misma falta de entusiasmo, probablemente movidos por las promesas de libertad a cambio de lealtad. Aunque estaba predispuesto hacia la emancipación de los esclavos, hacia el fin de su vida, Bolívar escribió con horror sobre la «enemistad natural de los colores» y temió el día «en que la gente de color se alzase y pusiera fin a todo». A medida que el dominio español se derrumbaba, la esclavitud negra era abolida en zonas como Argentina y Chile, donde nunca había gozado de una vital importancia, y en América Central y México, donde la población india y mestiza había sido durante mucho tiempo privada de su lugar y su función económica. En las naciones recién independizadas, como Venezuela y Perú, donde la esclavitud estaba fuertemente arraigada, la emancipación de los negros encontró más resistencia y no se consiguió hasta mediados del siglo XIX, cuando la esclavitud africana en la Hispanoamérica continental dejó de existir.

En las islas de Cuba y Puerto Rico los patéticos pero aprovechables restos del imperio español en América, donde la industria del azúcar en expansión estimuló el comercio de esclavos y un crecimiento enorme de la población negra, la esclavitud africana no fue definitivamente abolida hasta 1886. Defendida durante siglos

con farisaicos sofismas en las raras ocasiones en que fue desafiada, la esclavitud en Hispanoamérica fue abolida en todas partes con una retórica florida y teñida de indiferencia hacia una población negra que ya no era vital para los intereses blancos.

Capítulo 6

LAS SOCIEDADES INDIAS BAJO EL DOMINIO ESPAÑOL

En los estudios sobre la América española, la historia de la sociedad india del período colonial es un tema relativamente nuevo. A lo largo de los siglos XIX y XX se ha considerado, de forma bastante generalizada, que poco o nada de la vida india sobrevivió a las conquistas del siglo XVI. Este punto de vista es coherente con los relatos clásicos de conquistas, famosos por sus descripciones de masacres, torturas y victorias militares, sin conexión con los acontecimietos anteriores o posteriores. En esos relatos, las conquistas parecían tan intensas, tan convulsivas, tan dramáticas en cuanto a la confrontación de los soldados europeos con los nativos americanos, que nadie cuestionaba su poder de aniquilación. Los escritores clásicos sabían que sobrevivieron indios que fueron utilizados por los conquistadores como esclavos, como mano de obra y como pagadores de tributos. Pero el punto de vista prevaleciente era que ninguno de los valores políticos, sociales o culturales de las civilizaciones americanas escapó de la destrucción. La consecuencia clara era que, para los indios, los resultados de las conquistas fueron la aculturación y el estancamiento.

El punto de vista de que ningún rastro de cultura india pervivió era coherente con la leyenda negra, tradición de la crítica antiespañola que se desarrolló en el siglo XVI, floreció en los siglos XVII, XVIII y XIX, y continuó influyendo en las interpretaciones de la historia española e hispanoamericana del siglo XX. Los críticos del colonialismo español argumentaban que los conquistadores fueron inhumanos, y que una consecuencia importante de su inhumanidad fue la innecesaria destrucción de las civilizaciones indias americanas. De esta manera, la leyenda negra acentuaba la falta de sensibilidad española, como si un conquistador menos cruel, o con un mayor aprecio por las culturas aborígenes americanas, hubiera salvado algo de las mismas para los tiempos posteriores a la conquista. Es interesante señalar que la apologética leyenda blanca, en casi todos los aspectos reverso de la leyenda negra, también resaltaba el carácter destructor de las conquistas. Los defensores del colonialismo español sostenían que las civilizaciones de América, con su canibalismo, sus sacrificios humanos y otras barbaridades, sólo podían merecer su destrucción.

En el siglo XIX, esa misma idea se vio reforzada por la literatura de los viajeros a la América española. El indio que en ella se describía era una persona miserable y deprimida, esencialmente la misma que en tiempos de Hernán Cortés. La conquista había eliminado todo lo bueno de la sociedad india y el resto se había ido anulando. Uno de los primeros y más perspicaces viajeros del siglo XIX, Alexander von Humboldt, relataba:

> Al principio de la conquista de los españoles, la mayor parte de los indios más acomodados, y en quienes se podía suponer alguna cultura de entendimiento, perecieron víctimas de la ferocidad de los europeos ... Así no quedó de los naturales del país sino la casta más miserable, ... las heces del pueblo ... llenaban ya en tiempos de Cortés las calles de todas las grandes ciudades del imperio mexicano.[1]

Viajeros posteriores utilizaron las observaciones de Humboldt como propias. Sus comentarios a menudo tomaban la forma de asombro retórico de que los indios que encontraban en la América española pudieran ser los descendientes de los opulentos, espléndidos aztecas e incas.

Cien años después de Humboldt, a principios del siglo XX, se conocía mucho más sobre los indios americanos y sobre la historia de la América española. Pero este conocimiento estaba institucionalizado y compartimentado, y había grandes vacíos en los siglos posteriores a la conquista. Una disciplina, la arqueología, se concentraba exclusivamente en las civilizaciones previas a la conquista. Desde el punto de vista arqueológico, las sociedades indias eran «puras» hasta el momento del contacto con los blancos, a partir del cual quedaron contaminadas y carecían de interés para el estudio. Una segunda disciplina, la historia, relataba largamente los detalles de la conquista, y proseguía estudiando el período posterior desde una perspectiva administrativa e imperial. Hubo historiadores que prestaron atención a la encomienda y a las misiones cristianas, instituciones en contacto directo con la población india. Pero tenían un conocimiento muy imperfecto de las sociedades indias del período que sucedió a la conquista. La historia del hombre se entendía como un proceso que implicaba cambios, y especialmente cambios progresivos y, aunque ciertos sectores de Latinoamérica podían contemplarse como sujetos de cambio histórico, éstos contrastaban con los sectores indios, que eran vistos como inalterables, sin progreso, y en cierto sentido, ahistóricos. Una tercera disciplina, la etnología, retomó el tema indio en tiempos contemporáneos. Sus preocupaciones fueron los rasgos que pudieran identificarse como de origen indio o español, y la proporción existente entre los rasgos de origen supuestamente indio y los de origen supuestamente español, se convirtió en un tema de estudio principal. Pero lo máximo a que la etnología estaba preparada para llegar en su conocimiento del pasado era este tipo de historicismo taxonómico. Se prestó una atención mínima a los verdaderos antecedentes, y uno de los rasgos más evidentes de esta disciplina fue su orientación contemporánea.

Así, hasta hace muy poco, el conocimiento del indio americano ha permanecido fragmentado y disperso. Las tres disciplinas han continuado su función por separado, y ninguna ha hecho inteligible la transición de la sociedad indígena desde

1. Alejandro de Humboldt, *Ensayo Político sobre el reino de la nueva España,* Porrúa, México, D.F., 1975, pp. 60-61.

el período de conquista hasta el presente. Los pocos que estaban preocupados por los aspectos de la vida colonial india eran los estudiosos de los códices, como Eduard Seler, líder de la investigación de códices y epígrafes a fines del siglo XIX y principios del XX. O bien eran estudiantes de las lenguas nativas, como Remi Simeón, que tradujo los anales del México colonial del náhuatl al francés en el siglo XIX; o bien, tras las secuelas de la revolución mexicana de 1910, eran indigenistas como Manuel Gamio, partidario de un estudio profundo de todo lo indígena, combinando arqueología, historia y etnología, y cuya investigación en tres volúmenes, *La población del valle de Teotihuacán* (1922), fue la primera en examinar una comunidad nativa desde sus inicios arqueológicos hasta la época moderna. En los estudios peruanos, unos pocos especialistas, tales como Clements Markham, Hiram Bingham y Philip Means, trataron ocasionalmente temas indígenas coloniales. Pero nadie consideró que la historia indígena posterior a la conquista mereciera estudiarse por separado, con carácter propio e identidad en sí misma.

La investigación formal de la historia indígena colonial se ha iniciado principalmente a partir de 1940. En México empezó como una ampliación de los estudios institucionales referentes a la mano de obra y a los tributos, y a los estudios demográficos que usaban las estadísticas de los registros tributarios. Las cifras demográficas, o su gran mayoría, estaban disponibles desde hacía tiempo, pero fue en las décadas de 1940 y 1950 cuando fueron recopiladas y comparadas de un modo que demostró la existencia de una gran población en la época de la conquista, y un brusco declive posterior. Los estudios tomaron un rumbo nuevo, centrando la atención en localidades y en la toponimia, dimensión de la familia india, tendencia a elevar los tributos, estructura social interna, descenso de la productividad y en la economía del siglo XVII. En Perú, donde los estudios coloniales indígenas de la mayoría de los temas empezaron más tarde y ahora continúan de forma menos desenvuelta, las visitas de inspección han supuesto un importante estímulo documental. En ambas zonas, las últimas décadas han presenciado la aparición de una disciplina intermedia llamada etnohistoria. En los estudios hispanoamericanos, como ocurre en otras partes en lo concerniente al estudio de las ciencias sociales, ha comenzado a haber una concienciación mayor de la dimensión cronológica, y en todas las disciplinas relevantes la moda por los estudios campesinos, muy evidente en las décadas de 1960 y 1970, ha ejercido un efecto estimulante sobre la historia colonial indígena. No obstante, el hecho es que continuamos tratando sobre una temática nueva, todavía conocida de forma inadecuada y desigual.

LOS CONTACTOS INICIALES Y LAS INSTITUCIONES COLONIALES

El primer encuentro que tuvieron los indios con los españoles ocurrió en 1492, fecha en la que Colón descubrió América. A partir de este momento y durante un período de 25 años, la expansión española hacia otras zonas, y el aumento de los contactos entre españoles e indígenas se dio de forma gradual, de manera que todavía en 1517 el número de nativos que se encontraba en asociación directa o indirecta con los españoles, probablemente alcanzaba menos de un 10 por 100 del total de la población aborigen de América. En los siguientes 25 años, entre 1517 y 1542, con las rápidas incursiones españolas en la América central, México, Perú, el norte

de Sudamérica y el norte de Chile, y con la penetración temporal de España en la Amazonia y al norte del Río Grande, el porcentaje de indios afectados se elevó a 90 por 100 o más. Después de 1542, las relaciones españolas con los indios se modificaron de muchas otras maneras, pero quedaban pocos contactos por hacer, y aquellos que se hicieron tuvieron lugar a un paso mucho más lento.

En general, los primeros encuentros que tuvieron lugar entre los españoles e indios en las Indias occidentales y en las zonas costeras de tierra firme, eran semejantes, y en la zona española derivaban de los contactos con los nativos de la costa atlántica de África y de las islas Canarias. Los nativos de las islas occidentales eran agricultores sedentarios, distribuidos en comunidades de pequeño y mediano tamaño, en las que había clases sociales, curas, una religión desarrollada, preparación guerrera, un comercio servido por canoas, y autoridades locales hereditarias o elegidas. La primera isla que cobró importancia en las Indias occidentales fue La Española, en la que indios pertenecientes a todas las clases sociales fueron capturados, esclavizados y forzados a trabajar en la agricultura, minería, transporte, construcción y en otras tareas relacionadas con las anteriores. Carecemos de información fidedigna acerca de la compulsión, desbaratamiento de las familias, enfermedades, mortalidad y de la dislocación económica de la sociedad indígena en las Indias occidentales. Pero es prácticamente seguro que todo ello existió en grado extremo, y sabemos que, ya desde el principio, la población de las islas emprendió un precipitado descenso que, en pocas generaciones, terminaría con la desaparición total de los indios de esta parte de América. Como la población descendía, las incursiones españolas en busca de esclavos se trasladaron a las islas más lejanas, y una zona todavía más extensa cayó bajo el dominio español. Diversas incursiones militares en otras islas culminaron en la conquista militar de Cuba (1511), suceso que sirvió como precedente y como modelo para las principales conquistas del continente. La conquista, en su fase principal, terminó en 1542 con la expedición de Coronado hacia el oeste americano y la expedición de Orellana descendiendo el Amazonas. En general, la conquista procedió con mayor rapidez y probó ser más efectiva contra los estados indígenas que estaban organizados, porque éstos cayeron en manos españolas como entidades unificadas. Cuando caía una capital urbana, el resto de la zona imperial perdía mucho poder para ofrecer resistencia. En las sociedades más disolutas, por otra parte, los indios podían seguir luchando y cada comunidad podía resistir separadamente. La conquista fue intensa y destructiva, pero su principal efecto para la historia a largo plazo, es que puso a los indios bajo la jurisdicción española, se sometieron a su ley y todo su territorio quedó bajo control e influencia española, legal e ilegal. Además, debido a que el imperialismo español era en sí mismo conscientemente monopolístico, la conquista trajo consigo el rechazo, explícito o implícito, de otras influencias sobre los indios que no fueran hispanoeuropeas.

Hubo algunas excepciones significativas a estas generalizaciones. En algunos lugares de la América española (La Española, zonas periféricas de los imperios azteca e inca, California), donde no hubo una conquista militar abierta, o ésta fue escasa, el territorio fue ocupado por los españoles con una fuerza suficiente como para lograr una subordinación indígena equivalente. Los indios de algunas áreas (norte de México, Florida, centro de Chile) resistieron a la conquista durante largos períodos, retardando de este modo la imposición del control español. En unos

pocos lugares (zonas de la pampa argentina, sur de Chile y regiones remotas y marginales en todas partes) la población nativa nunca llegó a ser conquistada y permaneció efectivamente separada durante todo el período colonial español. Las rebeliones indígenas (Perú en los años de 1530 y en el siglo XVIII, Nuevo México a fines del siglo XVII, y muchas otras) desbarataron los controles españoles después de que éstos se hubieran logrado imponer, devolviendo a las selectas sociedades indígenas, siempre temporalmente, una posición independiente y hostil. Personas y grupos, y en el Perú del siglo XVI un «Estado» indio entero, a veces eran capaces de huir de las zonas que se hallaban bajo control español, y encontrar refugio en zonas remotas.

La conquista no era un antecedente necesario para la conversión al cristianismo, pero en la práctica, en la experiencia indígena, aquella estuvo seguida de cerca por la conversión, y tanto desde la perspectiva española como desde la indígena, hubo una conexión entre ambas. Para los indios, el cristianismo parecía ser lo que hacía fuertes a los españoles. El cristianismo era especialmente impresionante desde la perspectiva de aquellos cuyos propios dioses de la guerra les habían fallado. Del lado español, los misioneros cristianos respondieron al inmenso desafío de la América pagana con un esfuerzo de conversión sin precedentes en los 1.500 años de cristianismo. La campaña principal tuvo lugar en los primeros años, aunque fueron comunes los esfuerzos posteriores en los siglos XVII y XVIII, encaminados a extirpar los vestigios de las idolatrías paganas. En cada zona, la conversión *per se* estuvo restringida al período inicial del contacto europeo-indígena, ya que los españoles estaban decididos a que los indios debían ser incorporados a la sociedad colonial como vasallos cristianos de la monarquía.

La encomienda o repartimiento fue la institución secular más importante que reguló las relaciones entre españoles e indios. Su rasgo básico y universal fue la asignación de grupos de indios a colonos españoles escogidos (encomenderos) para recibir tributos y mano de obra. Los términos encomienda y repartimiento se referían esencialmente a la misma institución, aunque el último remarcaba literalmente el acto de distribución y asignación de indios; mientras que el primero enfatizaba la responsabilidad del encomendero hacia sus indios. La palabra encomienda era el término preferido en la legislación española y en el uso metropolitano ordinario. La responsabilidad del encomendero incluía la asistencia cristiana de sus indios encomendados, y esto implicaba que tenía que haber un clérigo residente o itinerante que la proveyera. El carácter básicamente secular de la encomienda, sin embargo, nunca fue cuestionado.

La encomienda se desarrolló en las Indias occidentales durante la segunda década del siglo XVI. Empezó como un sustituto de la esclavitud, o como un compromiso oficial entre la esclavitud extrema que practicaban los primeros colonos y el sistema de trabajo libre, teóricamente, aprobado por la corona. Con respecto a los arawaks, caribes y otros indios de las islas y de las costas del continente, desde el norte de Venezuela a La Florida, las primeras encomiendas sirvieron de cobertura para continuar con las incursiones armadas, las capturas, traslados y esclavitud de los primeros años. Las encomiendas de México y de la América Central se diferenciaban del prototipo insular en su énfasis sobre la comunidad indígena, establecida como la unidad de asignación, y en su dependencia de los recursos y estructuras sociales de las comunidades. De este modo, en el continente, la vida india

sedentaria se mantuvo de forma más estable que en las islas. En Perú, la encomienda siguió el modelo institucional de Nueva España, pero se retrasó en su establecimiento definitivo por la prolongación de la conquista y de las guerras civiles. En otros lugares de Sudamérica, dicha institución podía suponer cualquier grado de asimilación. Donde la población era poco densa, donde los habitantes eran parcial o totalmente migrantes, la encomienda era inapropiada o apropiada sólo como mecanismo de captación de esclavos. En Paraguay, donde la encomienda logró su forma más estable en tierras bajas, los indios sirvieron a los encomenderos como mano de obra, sirvientes y mujeres polígamas. Aquí se desarrolló una sociedad mestiza con vínculos de parentesco derivados de la sociedad indígena. En casos extremos, la encomienda sólo proporcionó un permiso para comerciar con la población india asignada. Así la institución tomó una variedad de formas, dependiendo del grado de presión por parte española, y del tamaño y carácter de la población india. Pero el tipo clásico, el que se desarrolló en las áreas de influencia inca y azteca y sus regiones adyacentes en el México occidental, América Central, Venezuela, Colombia, Ecuador y norte de Chile, fue la institución explotadora a gran escala, que abarcaba una sociedad indígena desde ahora fragmentada en comunidades independientes, cada una de ellas dominada por un encomendero español y su séquito.

El declive de la encomienda en la segunda mitad del siglo XVI fue consecuencia de varios factores. Por una parte, el catastrófico descenso de la población indígena redujo el valor de las propiedades rurales; por otra, la legislación real progresivamente más efectiva, motivada por el humanitarismo cristiano para con los indios y el temor de que creciera en América una clase de encomenderos, controló la encomienda con regulaciones todavía más estrictas. La exigencia del tributo y las demandas de mano de obra fueron cada vez más limitadas. La transmisión, vía herencia, de una generación a otra fue regulada o prohibida, y el poder judicial estableció una legislación imperial más eficaz. A fines del siglo XVI el proceso de declive de la encomienda estaba en una fase sumamente avanzada. En Yucatán, Paraguay y otras pocas áreas más, la institución persistió sin grandes cambios, pero en el resto fue desapareciendo gradualmente o convirtiéndose en un sistema de concesiones a personas a las que todavía se seguía llamando encomenderos, pero que no ejercían control alguno sobre la vida de los indígenas.

En la medida que las encomiendas individuales fueron revirtiendo a la corona, sus indios cayeron bajo la autoridad real directa. Ésta normalmente tomó la forma de corregimiento (o alcaldía mayor), en la que un oficial real nombrado corregidor (o alcalde mayor) era designado para ejercer el cargo de la jurisdicción colonial local. Sus deberes incluían el ejercicio de la justicia local, la exacción de los tributos de los indios, la ejecución de la legislación real y el mantenimiento del orden en la comunidad indígena. Aunque, algunas veces, el corregidor estaba ayudado por tenientes y otros miembros de su séquito, él era considerado el funcionario real que poseía el control más directo de las localidades indígenas. Los corregidores representaban la autoridad real en lugar de la personal, de la autoridad privada de los encomenderos, y la intención era que ellos trataran a los indios de forma más humanitaria. En la práctica, la explotación de los indios por los corregidores, con desprecio de la ley, pasó a ser aceptada e institucionalizada.

A partir de la segunda mitad del siglo XVI, el sector privado adquirió un inmenso poder al margen de las encomiendas, a través de la propiedad de la tierra,

de la explotación de las minas y del comercio. Este sector privado, principalmente blanco, dependía de la sociedad indígena para obtener materias primas y mano de obra. Los funcionarios reales, aunque tenían prohibido dedicarse a la explotación práctica relacionada con el desarrollo de los nuevos sectores económicos, lo hicieron con total impunidad. Tales prácticas, fueron en muchas partes toleradas por la ineficacia de la monarquía, al menos hasta las reformas borbónicas de finales del siglo XVIII, lo que contribuyó a la aplicación de los tipos clásicos de subordinación, reorganización y aculturación indígena, sobre las cuales vamos a dedicar la mayor parte de nuestro estudio.

ESTRUCTURAS POLÍTICAS

La dominación española rápidamente fragmentó todas las grandes estructuras políticas de la América nativa. Ello se cumplió con los imperios azteca e inca, al igual que en los menores y menos desarrollados chibchas, tarascos, araucanos del norte y otras organizaciones políticas. La unidad indígena mayor que sobrevivió al proceso de fragmentación fue generalmente el «pueblo», o la localidad principal, llamada «cabecera». Al menos en teoría, y hasta cierto punto en la práctica, la fragmentación reestableció una organización política indígena basada en discretas comunidades, siendo su justificación, el hecho de que estas unidades existían con antelación a la creación de los imperios azteca e inca, y otros estados que habían sido obligados a unirse a los mismos contra su voluntad. De este modo, el nuevo Estado español puede entenderse como un medio de liberación, devolviendo a los gobernantes de las comunidades locales su «independencia». La teoría española postulaba una alianza entre el rey y el soberano indígena local, entendiendo que cada uno de ellos era un «señor natural», en oposición a la ilegítima y ahora rechazada burocracia imperial de los aztecas e incas y otros señores indios.

El cambio del gobierno precolonial al colonial supuso una «decapitación» de la estructura aborigen, realizando este corte precisamente por encima del nivel de la comunidad local. En el lugar de Moctezuma, Atahualpa y sus consejos, servidumbre y auxiliares, así como el equivalente de todo esto en otras zonas, la organización colonial introdujo virreyes españoles y el aparato colonial subordinado al corregidor o a su teniente. Sólo raras veces la jurisdicción colonial que existía por encima del nivel del «pueblo» manifestó una continuidad con el indianismo. Uno podría decir, por supuesto, que en las dos grandes jurisdicciones virreinales de la colonia (reinos), estaban reflejadas las dos grandes áreas imperiales anteriores a la conquista. Otros ejemplos podrían ser los primeros nombramientos de algunos «gobernantes títeres» hechos por los españoles como Juan Velázques Tlacotzin en México, y Manco Inca en Perú, o bien la zona afectada por un requerimiento de mano de obra, o una conexión política especial entre un pueblo y otro. Pero tales supervivencias son interesantes principalmente como vestigios aislados o como excepciones a la normal, que fue que los españoles destruyeron los sistemas nativos más importantes y se concentraron en el pueblo como unidad.

El término cabecera, pueblo principal, es más específico que el término pueblo, que puede referirse a cualquier localidad, incluyendo una población subordinada a la cabecera. En los casos normales, se permitió subsistir a las organizaciones po-

líticas subsidiarias por debajo del nivel de la cabecera. En la terminología española, los pueblos más pequeños que estaban incluidos dentro de la jurisdicción de la cabecera eran sus «sujetos», y se entendía que éstos debían lealtad a la cabecera y que eran gobernados por ella. Los sujetos podían ser por ejemplo, barrios, barriadas, distritos o subdivisiones de la misma cabecera o, también, podían ser estancias, ranchos o rancherías situados a una cierta distancia. Otros términos podían ser sustitutos de éstos, pero el concepto básico de pueblo de indios independiente, subdividido en barrios y que gobernaba a una red local de poblados satélites o de familias, aparecía como un principio fundamental y universal de la estructura política colonial. Ello fue aceptado por ambas partes, los indios y los españoles. En general fue esta unidad política, individualmente o en combinación de dos, tres, o más, la que fue dada en encomienda, la que se convirtió en parroquia en la organización eclesiástica colonial, y la que pasó a ser objeto de la jurisdicción de un corregimiento en la organización política colonial. La verdad es que las jurisdicciones geográficas de la encomienda, parroquia y corregimiento raramente coincidían en su totalidad. Pero las diferencias entre ellas eran más bien consecuencia de distintas combinaciones entre cabeceras y de desviaciones menores en sus límites o estructuras, que consecuencia de algún cambio real en el funcionamiento de la unidad cabecera-sujeto.

En teoría, los caciques de estas unidades —con los títulos de *tlatoani* en México y *curaca* en Perú, y con otras denominaciones en otros lugares— heredaron sus posiciones de acuerdo con las normas de sucesión indígenas. Pero incluso en los inicios del período colonial, fue frecuente que algunos de estos caciques fueran intrusos. Esto ocurría porque las normas de sucesión eran flexibles y manipulables, ya que las dinastías locales llegaron a su fin con la conquista o en el período inmediatamente posterior a ella, y porque los encomenderos y otros españoles tuvieron interés en introducir a sus propios indios «protegidos» como autoridades locales. *Cacique*, término arawak originario de las islas occidentales, progresivamente fue reemplazando a las diversas denominaciones locales del continente para tales jefes. La nueva costumbre pudo ser favorecida por las muchas usurpaciones de cargos dinásticos locales, ya que un aspirante podía asumir más fácilmente el título de cacique, del que se había apropiado, que el título local al que no tenía derecho a reclamar propiamente. Por supuesto, según las normas aborígenes, no todos los caciques eran gobernantes ilegítimos. Sin embargo, hay una cierta ironía, desde el punto de vista español, en que los caciques regionales fueran identificados como «señores naturales».

Los jefes indígenas locales, fuera cual fuera su título, eran instrumentos en la promoción de las instituciones españolas de la Iglesia, la encomienda y el corregimiento. El clero, los encomenderos y los corregidores dependían de los gobernadores locales para hacer efectivas las instituciones coloniales. En casos de no cooperación o de abierta resistencia, el clero, los encomenderos y los corregidores, estaban en condiciones de hacer uso de la fuerza o, en casos extremos, desterrar o asesinar a los jefes locales e instalar sucesores más dispuestos a cooperar. Tales prácticas, con certeza, contribuyeron a las usurpaciones y a los caciquismos ilegítimos que hemos hecho referencia anteriormente. Pero esto también ayuda a explicar cómo los españoles fueron capaces de establecer el cristianismo, la encomienda y el corregimiento con tan poca oposición por parte de los nativos. Los caciques locales,

incluso los ilegítimos, eran personas que ostentaban un tremendo poder en sus comunidades, y los españoles se los ganaron deliberadamente, bien sea a través de favores o bien por la fuerza.

Una nueva hispanización política en los pueblos de indios tuvo lugar a mediados y a finales del siglo XVI. Empezó en Nueva España, donde los pueblos fueron inducidos —por virreyes, clero, encomenderos y corregidores— a desarrollar las instituciones gubernamentales de los municipios peninsulares ibéricos. Esto supuso cabildos (consejos municipales) con alcaldes (jueces), regidores (concejales) y otros funcionarios inferiores, todos indios. Los pueblos de indios respondieron positivamente a las demandas de tal política hispanizadora, y también pudo reflejar la presión ejercida por los españoles sobre los principales jefes indios y la presión equivalente ejercida por éstos sobre las comunidades. Hacia fines del siglo XVI, las cabeceras grandes en Nueva España comúnmente apoyaban cabildos con 2 o 4 jueces indios, y con 8, 10 o 12 regidores indios. Las cabeceras menores podían contar solamente con un juez, y 2 o 4 regidores. Todos ellos pertenecían a la clase alta de la sociedad indígena. Como en la España peninsular, los regidores podían representar a barrios particulares o sujetos. Los jueces indios veían las causas criminales que afectaban a los indios, manteniendo así un tribunal distinto de primera instancia. Parte de lo intrincado y complicado del prototipo municipal español, se reflejaba en las instituciones políticas indias de mediados del siglo XVI y de después, así como en los esquemas de representación y de rotación para la elección y el servicio. Normalmente, los jueces y regidores eran elegidos por el mismo cabildo del pueblo o por un grupo de votantes indios, los vecinos o vocales de la comunidad indígena.

En el siglo XVI, el nuevo gobierno nativo por medio del cabildo pasó a servir como principal intermediario entre el Estado español y la población india. En algunos lugares, los nuevos funcionarios indígenas, llamados generalmente gobernador o alcalde mayor, eran elegidos por los vecinos o por el cabildo en intervalos de uno, dos o más años, o en algunos casos, eran designados por la autoridad virreinal para períodos más largos. Este nuevo funcionario indio presidía el cabildo y, a la larga, rivalizaba y sobrepasaba al cacique en poder e influencia local. Cada vez más estos caciques fueron derrotando a los consejos de los pueblos en la lucha por el control político, lo que significó un declive en el principio del cacicazgo hereditario. Durante el siglo XVII, un cacique todavía podía ser una personalidad local influyente en virtud de sus tierras y riquezas, pero en el siglo XVIII su nieto o biznieto podía ser casi indistinguible entre la masa de la población india. Así, en el gobierno interior de los pueblos de indios, la adopción de los principios españoles de institucionalidad, ya sea a través de elección o mediante nombramiento del consejo de gobierno, prevalecieron por encima del principio indígena original de gobierno personal, dinástico y hereditario. En algunos casos, este proceso se llevó a cabo en unos pocos años durante el siglo XVI, en otros, requirió un largo período de tiempo. Al igual que muchas otras cosas introducidas por los españoles, apareció en forma más pronunciada y efectiva en las principales comunidades de las zonas densamente pobladas. Por el contrario, en las zonas menos desarrolladas, menos densas en población y más remotas, el dominio original por parte de los caciques locales continuó hasta el final del período colonial.

En grandes pueblos de indios de Nueva España, la hispanización política del

siglo XVI fue todavía más allá. Los consejos municipales fueron instalados en las casas del cabildo, construidas siguiendo los estilos de los municipios españoles y situados en las plazas principales. Los consejos contaban con salas de justicia y alojamientos, varias cámaras o despachos, un salón de actos para el cabildo indio y, frecuentemente, una cárcel. Los jueces y regidores entraban en sus salones ceremoniosamente, siguiendo las formas de los miembros del consejo español en las ciudades de españoles. Los procedimientos españoles de llamar al orden, registro, discusión y voto, fueron imitados en los consejos municipales indios. Algunas veces, las actas se conservaban en lengua indígena, ahora transcritas a la lengua escrita. Los alcaldes legislaban sobre los asuntos locales en su totalidad, asignaban parcelas, regulaban mercados, fijaban celebraciones, organizaban la recaudación del tributo y provisión de mano de obra, y disponían sobre numerosos asuntos que requerían la atención del gobierno municipal.

Debe recordarse, no obstante, que un cabildo indio, por muy hispanizado que estuviera, nunca fue una institución verdaderamente poderosa. Su autoridad estaba limitada a una reducida serie de opciones. Las principales decisiones locales eran tomadas por el clero local, el encomendero y el corregidor, de forma singular o en conjunto. Además, al igual que muchos otros aspectos de la historia colonial de la América española, el siglo XVII y principios del XVIII presenciaron un estancamiento o retroceso con respecto a la hispanización política. Ello no parece que sea una cuestión de retorno a las prácticas originales indias de gobierno comunitario, puesto que la mayoría ya estaban olvidadas en el siglo XVII. Los cabildos en todo el mundo hispánico, tanto en la sociedad blanca como en la india, perdieron algo de su significado en el siglo XVII, y pasaron a ser todavía más formales, conservadores y limitados. Las pérdidas demográficas sufridas por los indios americanos y las deprimentes condiciones de la sociedad indígena, en su conjunto, quedaron reflejadas en la pérdida de categoría de los gobiernos indígenas locales. La creciente mezcla de razas empezó a cuestionar el concepto de gobiernos «indios» en los pueblos. La ley requería que los caciques y miembros del cabildo fueran indios. Pero aquí, como en cualquier otro lugar, el concepto de «indio» permitía una interpretación variable. Los casos de mestizos haciéndose pasar por indios, infiltrándose en los gobiernos indígenas ocasionalmente en el siglo XVI, y con una frecuencia mayor después, son bien conocidos.

Los recursos económicos correspondientes a los gobiernos de los pueblos de indios fueron siempre precarios, y los consejos locales estaban constantemente al acecho para obtener fuentes de ingresos suficientes. Los fondos comunitarios estaban constituidos por las cajas de comunidad, al igual que en los pueblos españoles. Recibían ingresos de cada cabeza de familia indígena, que contribuía con una cantidad fija para mantener al gobierno local, a menudo mediante el mismo proceso por el que se hacían los pagos del tributo al gobierno español. Algunas veces, los pueblos de indios requerían a sus residentes para que suministraran maíz y otros artículos, los cuales el cabildo podía vender para obtener ingresos monetarios. Con este propósito se podían asignar parcelas de tierra en los pueblos. Los rebaños de ovejas u otros animales en las propiedades del pueblo y el arriendo o venta de las tierras comunitarias a los españoles u otros indios, eran métodos adicionales mediante los cuales las localidades obtenían fondos. Los administradores españoles presumían que las comunidades usarían tales fondos para los gastos municipales

—tales como salarios para los miembros del cabildo, construcción de edificios del pueblo, o para pagos pendientes— y en la expresión colonial, el «ornato del culto», o el mantenimiento de la Iglesia y en la celebración de los oficios religiosos. Las tesorerías podían ser totalmente accesibles al corregidor local, al clérigo local, o a ambos, pudiendo estos españoles ordenar la disposición de los fondos. Los documentos financieros sobre pueblos durante los siglos XVII y XVIII muestran gastos elevados destinados a la Iglesia y al provisionamiento de materiales para celebración de fiestas —vino, flores, comidas, regalos para el clero, fuegos artificiales, atuendos—, así como los gastos corrientes para las operaciones políticos seculares.

Los gobiernos de pueblos de indios proporcionaron, además, una estructura para el mantenimiento de los sistemas de las clases indias. En el centro de Nueva España, se distinguía entre los indios pertenecientes a la clase alta, llamados generalmente «principales» y los pertenecientes a la clase baja, llamados generalmente *macehuales*. Los principales eran los descendientes de los aztecas de la clase alta de antes de la conquista, cuyos miembros eran denominados *pipiltin* (en singular *pilli*). Los numerosos militares especializados y los otros títulos de los pipiltin cayeron en desuso o desaparecieron totalmente durante el siglo XVI. Pero en los gobiernos municipales hispanizados solamente los principales eran elegibles para ocupar cargos en el cabildo. Los principales sirvieron como funcionarios del cabildo a mediados del siglo XVI y después, y para la mayoría, la posesión de dicho cargo era testimonio de pertenecer a la clase alta. Pero la restricción de tales puestos a los principales pronto estuvo cuestionada, ya que las normas españolas también requerían elecciones anuales y prohibían la reelección de las mismas personas para servir en el cabildo. Con el descenso de la población, particularmente en las poblaciones pequeñas, se hizo imposible ajustarse a estas regulaciones inconsistentes, y la solución normal no fue la admisión de los macehuales para la posesión de tales cargos, como puede suponerse, sino más bien una enérgica oposición contra la norma que prohibía la reelección. Así, a pesar de la ley, una aristocracia indígena local controló con éxito los gobiernos de los pueblos durante un tiempo, y las mismas personas, año tras año, ocuparon los nuevos cargos.

Pero los principales del centro de Nueva España fueron incapaces de mantener su situación en las circunstancias de deterioro que presenció la época colonial tardía. De forma progresiva, cabildo tras cabildo, y en la sociedad en general, se fueron desvaneciendo las distinciones entre principales y macehuales. En un principio, los españoles enfatizaban las distinciones entre ellos, no sólo en los cargos del cabildo, sino con respecto a otra clase de privilegios, exenciones y categorías. El declive de los cabildos en el siglo XVII fue paralelo al declive de los principales y la eliminación o abandono de sus privilegios. Algunos perdieron sus tierras, criados y riquezas, y pasaron a ser indistinguibles de los macehuales. Otros abandonaron la comunidad india y migraron a la ciudad, engrosando las filas de mestizos, mulatos y negros y del proletariado urbano. Mientras tanto, los mestizos, mulatos y negros se infiltraron en los cabildos, contribuyendo a la ruptura del concepto de gobierno «indio», pero lo que hicieron fue particularmente poner en peligro el papel tradicional de los principales, puesto que ellos eran los que habían dominado los puestos gubernamentales.

En Perú, los *curacas* surgieron como poderosas autoridades locales en el mundo posterior a la conquista, y desempeñaron el papel de cacique universal como

«gobernantes títeres», haciendo de mediadores entre la sociedad española e india. En el siglo XVI, sus territorios coloniales normalmente retenían las subdivisiones existentes antes de la conquista, y los cargos subalternos continuaban funcionando de forma ininterrumpida. Al igual que sus equivalentes en México, los curacas peruanos fueron entonces amenazados por los gobiernos indios recientemente hispanizados e institucionalizados. Los cabildos indios, contituidos a mediados del siglo XVI, primero en los pueblos principales, proliferaron rápidamente. Hacia 1565, la ciudad de Lima tenía tres, uno para los residentes indios, otro para aquellos que habían inmigrado procedentes de cualquier lugar y un tercero para los habitantes de los alrededores más próximos. Las atribuciones de los cabildos tenían que ver con las propiedades, mercados, cárceles y otros asuntos locales, por supuesto bajo la jurisdicción superior de las autoridades españolas. Los alcaldes indios administraban justicia en primer lugar y los alguaciles constituían el cuerpo de policía local. La mayoría de las comunidades tenía dos alcaldes, pero Cuzco, a principios del siglo XVII, contaba con ocho, y Huancavelica, en el siglo XVIII, disponía de 18 alcaldes de minas.

Los curacas eran capaces de sacar provecho de su situación de una forma que sus equivalentes en México nunca consiguieron. Empezando por los años sesenta del siglo XVI, los indios nobles del Perú solicitaron y recibieron títulos de alguaciles y alcaldes mayores. Una petición típica describía el linaje aristocrático y los servicios que el indio interesado había prestado a Pizarro u otros conquistadores. Un candidato elegido para el cargo de alcalde mayor tenía autoridad para nombrar anualmente jueces y regidores, y para administrar justicia local en nombre del rey. A otros se les otorgaba la responsabilidad del mantenimiento de los caminos, puentes y tambos construidos en el imperio incaico. Hacia 1600, los alcaldes indios se habían instalado por toda el área de influencia incaica, desde Quito a Potosí. Los cargos pasaron, en efecto, a estar monopolizados por los curacas, quienes podían prevenir que estos puestos cayeran en manos de indios inferiores. De este modo, la institución peruana sirvió para apoyar y prolongar a la clase de los curacas más que a ninguna otra clase. Pero hacia finales del período colonial, ésta también se había deteriorado. Españoles y mestizos se apropiaron de algunos cargos del cabildo e, incluso, del de alcalde mayor.

Un tema que todavía está poco entendido y que requiere una profunda investigación comparativa concierne al *calpulli* y al *ayllu*. Estos términos se refieren a las unidades sociales básicas por encima del nivel de la familia, en México y en Perú, respectivamente. Los investigadores han discutido el carácter de estas unidades, sobre si representaban o no grupos de parentesco, o si pueden ser consideradas como «barrios» o «distritos», en relación con la jurisdicción que ejercían. Dichos términos necesitan diferenciarse cautelosamente de otros términos como, por ejemplo, *tlaxilacalli*, que en el caso de México parece haber tenido un significado muy similar al de calpulli. La distribución y uso necesitan ser estudiados (parece ser que, en el siglo XVI, el término calpulli era más común en Guatemala que en el México central). No obstante, aquí el punto de especial interés, una vez sepamos lo que realmente eran estas unidades, concierne a su duración en el período colonial y después. Se ha venido sosteniendo que tales unidades constituían los elementos esenciales de la sociedad indígena, sin los cuales la vida y cultura indias no hubieran logrado sobrevivir hasta las épocas modernas.

RELIGIÓN

Fue con respecto a la religión que los españoles realizaron su más enérgico esfuerzo para modificar la sociedad indígena. Esto fue debido a que muchos aspectos de su religión resultaban ofensivos desde el punto de vista del cristianismo, y porque el cristianismo era considerado por los españoles la única religión verdadera. Los españoles estaban dispuestos a hacer uso de la fuerza para destruir templos, extirpar idolatrías, sacrificios humanos y otras prácticas, y castigar a los recalcitrantes. Pero, en principio, los españoles creyeron en una cristianización sin coaccciones, y el esfuerzo misionero, a pesar de su intensidad y universalidad, fue, en general, una operación pacífica. En esto se distinguía, y los indios podían apreciar claramente esta diferencia, de las conquistas militares que los precedieron.

Las religiones americanas nativas estaban lejos de ser uniformes, pero se pueden caracterizar fundamentalmente por ser politeístas y animistas, con veneración de cuerpos celestiales y fenómenos naturales, propiciación de deidades, chamanismo y participación ceremonial. Las religiones americanas más sofisticadas incluían objetos de culto, calendarios complejos, templos y edificios religiosos igualmente complicados, clases sacerdotales y literatura narrativa y astrológica sumamente ricas. Algunos elementos fueron adoptados por los españoles por la existencia de aspectos similares a los del cristianismo, especialmente el bautismo, la confesión, el matrimonio y el símbolo de la cruz.

En la década de 1520, en México empezaron a desarrollarse serios esfuerzos de conversión a gran escala, que se extendieron rápidamente a través de América siguiendo aquellos lugares por donde habían pasado los ejércitos de la conquista. La tarea principal de los misioneros era eliminar las evidencias más relevantes del paganismo y frenar o reducir el poder de los sacerdotes nativos, y en su mayor parte, estos pasos fueron satisfactoriamente cumplidos durante la primera generación. Después, los misioneros pusieron un gran énfasis en los dogmas esenciales y en los rasgos más visibles de la religión cristiana. La presunción era que las cuestiones más sutiles de la fe y la doctrina podían ser razonablemente pospuestas. Unos pocos misioneros podían dedicar tiempo a la prolongada preparación que se necesitaba para una plena conversión. Especialmente al principio, los misioneros se concentraron en los bautismos en masa y en la rudimentaria instrucción sacramental. Hay evidencias, en diversas partes de la América nativa, de que los indios se reunían voluntariamente y con entusiasmo para recibir el bautismo en masa. En cambio, otras evidencias sugieren que los informes de tan entusiasta asistencia de los indígenas al bautismo en masa, pueden haber sido exagerados por los misioneros más optimistas. Los elementos de la religión nativa que se asemejaban al cristianismo eran, algunas veces, utilizados como ayuda o guía en la instrucción cristiana, pero también es cierto que los misioneros temían a las prácticas paganas similares como si fueran obra del demonio, ideadas para aprisionar al incauto y distorsionar el propósito cristiano. Con el transcurso del tiempo, la necesidad y la ocasión para el bautismo en masa y el aprendizaje inicial, por supuesto, disminuyeron.

Con respecto a la creencia religiosa indígena, el resultado final fue el sincretismo, es decir, la fusión de la fe cristiana y de la pagana. Éste se dio de distintas formas. Los indios podían mantener una posición politeísta mediante la aceptación cristiana como un miembro adicional del panteón, o prestando la atención

principal a la santísima trinidad o a la comunidad de santos más que al dios cristiano. La crucifixión podía parecer como una forma de sacrificio humano. Los indígenas, que parecían estar venerando según el rito cristiano, podían llegar a colocar ídolos tras los altares a la espera de una respuesta en caso de que la religión cristiana les fallara. Elementos de la fe cristiana podían ser incorporados dentro de la perspectiva de un mundo esencialmente pagano. A lo largo del período colonial, el clero buscó y descubrió evidencias del paganismo que sobrevivía en objetos de culto escondidos o en prácticas encubiertas.

Los primeros misioneros iban de ciudad en ciudad y de una zona a otra, pero, a medida que su número aumentaba, fue desarrollándose un sistema episcopal y parroquial disciplinado, con un clero residente en las comunidades indígenas mayores. De este modo, se lograba llegar a zonas lejanas mediante visitas regulares o esporádicas. Los misioneros prestaron una atención especial a los hijos de la clase alta indígena, con la idea de que éstos se convertirían en los líderes de las generaciones posteriores y que estarían en posición de ejercer en el futuro una influencia cristiana sobre la comunidad. Según el mismo principio, los indios de clase alta que se oponían a la cristiandad o regresaban, después de la conversión, a las formas de veneración pagana, estaban sujetos a severos castigos. Existen documentos de numerosas flagelaciones y encarcelamientos, así como de ejecuciones ocasionales. Al principio, el clero dirigía los servicios religiosos en edificios temporales o en capillas abiertas; más tarde, en las iglesias, a menudo amplias e impresionantes, construidas con mano de obra indígena. Frecuentemente, en el siglo XVI, el clero local funcionaba dentro de la institución de la encomienda. Esta circunstancia determinó, algunas veces, la ubicación de las iglesias o influyó de otras maneras en el desarrollo de la cristianización.

En el siglo XVII, en cualquier comunidad indígena de la América española, el cristianismo jugaba un papel dirigente. En todas partes la Iglesia era la estructura mayor y más imponente. Dominaba un complejo de edificios subordinados, que algunas veces incluía un monasterio. Todas habían sido construidas por indios, a menudo mediante mano de obra voluntaria y no remunerada, y el mantenimiento y reparación había sido fruto del trabajo indígena. De no tratarse de una comunidad de grandes dimensiones, habría tenido sólo un sacerdote blanco permanente. Estaba prohibido que los indios fueran ordenados sacerdotes, pero todas las tareas menores eran llevadas a cabo por ellos, y, para el mantenimiento de la comunidad religiosa, era básica la existencia de una jerarquía de cargos ocupados por los indios. Los principales ritos religiosos, incluyendo bautismos, matrimonios y funerales, tenían lugar en la iglesia y proporcionaban un ritual ordenado y previsible para la vida de los indios. El día del santo patrón de la localidad —que a menudo era el santo que daba nombre al lugar—, se celebraba una gran fiesta, que distinguía a una comunidad india de sus vecinos, algunas veces en un ambiente de competitividad. Determinadas imágenes de santos eran veneradas por sangrar, sudar, hablar o sanar a los enfermos. Algunas localidades —Guadalupe en México, y Copacabana en Perú, son ejemplos relevantes— se convirtieron en lugares de peregrinación indígena. En todas las comunidades, las fiestas eran ocasiones semirreligiosas, que proporcionaban una relajación de la rutina y promovían una lealtad colectiva a la Iglesia, al Estado y la sociedad en general.

Una institución cristiana a la que los indios de la América española dieron una

especial atención fue la cofradía. Parece ser que las cofradías no fueron establecidas por los primeros misioneros, ni fueron consideradas apropiadas para los indígenas durante los primeros 50 años, aproximadamente, de cristianismo en la colonia. Se extendieron en la sociedad indígena a fines del siglo XVI y en el siglo XVII, y, más adelante, se multiplicaron y esparcieron. Ningún investigador ha catalogado todavía la historia y distribución de estas hermandades en las colonias españolas. Pero no hay duda de que hacia mediados del siglo XVI, ya se había establecido un gran número de ellas en los pueblos indígenas. Una sola parroquia, dependiendo de las circunstancias, podía tener de una a seis o más. Cada una tenía sus funciones en el mantenimiento de la Iglesia y en el cumplimiento de la vida cristiana. Las cofradías financiaban y controlaban capillas, misas, festividades eclesiásticas, beneficiencia y ciertas propiedades territoriales y otros bienes de la Iglesia. Los miembros indígenas apoyaban el tesoro de la cofradía mediante cuotas de admisión y pagos regulares, siendo los fondos distribuidos por el mayordomo de la hermandad para hacer frente a los gastos designados. En algunos casos, el ser miembro de una cofradía confería indulgencia plenaria y los fondos se usaban para proporcionar mortajas, ataúdes, misas, vigilias y enterramientos cuando algún miembro moría. De este modo, además de otras funciones, las cofradías podían ser instituciones de previsión individual, garantizando condiciones favorables para el cuerpo y el alma después de morir. Sus rasgos comunales reflejan el cristianismo desarrollado, penetrante e institucionalizado de los siglos XVII y XVIII. Proporcionaban un modo de vida organizado, y los indios eran, quizás, más atraídos hacia ellas en la medida que las instituciones seculares de la sociedad indígena dejaban de proporcionar satisfacciones equivalentes. Los documentos de la hermandad algunas veces revelan un indianismo deliberado, un sentimiento de separación y desconfianza de los indios para con la sociedad blanca.

TRIBUTOS

El hecho de que los indios tuvieran que pagar tributos fue una de las primeras y más fundamentales convicciones españolas en el mundo colonial. La tradición provenía de España, donde los campesinos eran pecheros, pagadores de pecho o tributos. En América, donde los colonos no pagaban pecho, la obligación de pagar el tributo cayó sobre la nueva clase baja no española. En teoría, los indios pagaban el tributo como obligación de «vasallos» de la corona (este término fue usado en el período colonial) a cambio de beneficios, o supuestos beneficios, de la civilización española. En la época anterior a la conquista, muchos indios tenían que pagar tributo, hecho que facilitó en teoría y en la práctica la exacción tributaria.

La incautación de mercancías, especialmente oro, en la fase inicial, período de conquista y de asentamiento caribeño, gradualmente pasó a ser regulada a través de la encomienda, por la que el rey concedía a un intermediario, el encomendero, el privilegio de recibir el tributo que, de otra manera, los indios debían a la corona. El tributo se convirtió en uno de los principales mecanismos de control ejercido por los encomenderos sobre los indígenas, y sus recaudadores tributarios, que normalmente eran indios, se hallaban entre los agentes de los encomenderos más temidos. Una gran parte de los comentarios acerca de la encomienda de mediados del siglo XVI, se refiere a los excesos en la recaudación del tributo.

Al igual que en otros aspectos de la encomienda, los excesos que se hacían en la recaudación del tributo fueron posibles debido a la dependencia de los encomenderos respecto de los jefes indios locales. Durante el primer período, el tributo era entregado al cacique, y bajo su dirección se extraía una parte del mismo, para luego transferirla al encomendero. En la ausencia de dicha cooperación de los caciques o de sus equivalentes, los españoles no tenían los medios adecuados para exigir de los indios los pagos del tributo. Por otra parte, esta cooperación también permitía a los caciques absorber gran parte de los tributos indígenas para su propio enriquecimiento. Las primeras críticas hacia los encomenderos, refiriéndose al hecho de que sus demandas eran desorbitantes, a menudo dejaron de tener en cuenta a los caciques indios, quienes podían ser incluso más extorsionadores. Tal situación proporciona uno de los ejemplos más destacados de la opresión colonial dentro de la misma sociedad indígena.

Los esfuerzos de la corona para poner límite a la actuación de los encomenderos supuso que se legislaran cantidades fijas de tributo, normalmente basadas en cuentas o estimaciones de la población indígena encomendada. Dados los métodos de recaudación, los cuales eran bien conocidos, la corona se vio obligada a establecer límites en los ingresos tributarios de encomenderos y caciques. En la medida que los gobernadores indios absorbían el poder de los caciques, los pagos de los tributos fueron cada vez más regularizados y limitados dentro de un marco legal. Los ingresos de los caciques, al igual que otros indicios de su autoridad, disminuyeron a finales del siglo XVI y a lo largo del XVII. La sustitución del gobierno del cacique por el del cabildo fue un paso significativo en el proceso del establecimiento del control real sobre la exacción tributaria. En aquellos lugares donde los consejos de los pueblos no llegaron a españolizarse, se utilizaron otros métodos, que incluían la coacción, recompensa y sustitución, para segurar que los caciques pudieran recibir y transmitir el tributo sin explotar excesivamente el sistema en su propio beneficio.

Los cabeza de familia eran tributarios plenos en la sociedad indígena colonial. Viudos, viudas, solteros y solteras eran medios tributarios. En la segunda mitad del siglo XVI, las encomiendas fueron limitadas legalmente a un tributo calculado mediante la multiplicación del número de tributarios por la cantidad que cada uno tenía que pagar. La cifra cambiaba constantemente, puesto que la población tributaria indígena descendía, hecho que explica la razón por la que se hicieron tantos recuentos de población en la segunda mitad del siglo XVI. Pero las irregularidades familiares y dificultades persistieron. Debido a que los indios continuaban siendo los recaudadores, por ejemplo: las personas que visitaban a los tributarios individuales y recibían sus pagos, en un sistema básicamente indígena de tasación podían ser frecuentemente retenido bajo el disfraz de un impuesto de capitación uniforme. Ello significó la perpetuación encubierta de exenciones de grupo, cómputos basados sobre la tierra o riqueza, malversación de fondos y prácticas adicionales que los españoles no estaban en posición de controlar. En lo que a los españoles se refiere, también había muchos obstáculos que imposibilitaban a los indígenas tributarios un sistema de pago equitativo. La cantidad tributaria se componía normalmente de un pago en dinero y de un pago en especie, y los valores de éstos variaban considerablemente de un lugar a otro. Además, el gobierno español, siempre con la necesidad de encontrar más fondos, a fines del siglo XVI y durante el

XVII, impuso nuevos impuestos a los indios bajo títulos tan especiales como servicio, para la defensa naval, y ministros, para los costos de litigación indígena. Al igual que el tributo original, éstos estaban sujetos a variación local. Las obligaciones indígenas hacia los impuestos diseñados por los españoles, tales como la alcabala (impuestos sobre las ventas), de igual manera diferían en tiempo y lugar, y muchas otras exacciones locales, en un principio impuestas temporal y arbitrariamente por funcionarios del Estado o de la Iglesia, quedaron permanentemente establecidas por la aduana. No se trata simplemente de que los indios en Chile pagaran distintas cantidades a las pagadas por los indios en México. Los habitantes de dos poblaciones vecinas en la misma colonia podían también pagar cantidades bastante distintas. El esfuerzo español para poner en práctica una uniformidad de tasación nunca llegó a tener éxito.

Las prácticas tributarias descritas antes están relacionadas con la encomienda, pero hay que resaltar que la reversión de las encomiendas a la corona no significó detener las irregularidades en la exacción del tributo. Los observadores contemporáneos, a menudo encontraban a los corregidores más exigentes que los propios encomenderos. Los corregidores, al igual que los encomenderos, confiaban en los caciques o en los cabildos, y conspiraban con ellos para recompensar a los recaudadores del tributo indígena con una porción del exceso conseguido. Ellos imponían exacciones ilegales en dinero, comida u otros artículos, y ordenaban ventas del tributo a precios ilegales mediante pagos en secreto. Exigían derechos (cuotas o sobornos) para los recuentos de población, pagos por desempeñar cargos oficiales, por la aprobación de cierta legislación en el consejo y otras funciones que por ley debían ser gratis. Los corregidores encontraban cómplices que estaban dispuestos a corromper a los miembros del consejo indígena, quienes cobraban ilegalmente para la realización de fiestas, votaban aumentos en sus salarios y, de distintas maneras, utilizaban sus cargos para incrementar y desviar los fondos tributarios en su propio beneficio.

Dentro de la comunidad india, las exacciones tributarias tenían una influencia importante sobre la productividad local. Muchos artículos producidos por indígenas —maíz, cacao, tejidos nativos y muchos otros productos— continuaron siendo pagados como tributo. Algunas veces, los requerimientos del tributo eran para pagar en productos europeos, tales como trigo, tejidos de lana, dinero, pollos o huevos. Los indios producían artículos europeos para poderlos vender a cambio del dinero que necesitaban para pagar el tributo. Indudablemente el cultivo o fabricación de productos europeos constituía un paso en dirección a la hispanización. Aunque está claro que los bienes eran producidos o hechos exclusivamente por indios como artículos tributarios, no había ninguna intención de integrarlos en la vida indígena.

MANO DE OBRA

La esclavitud legal e ilegal de los indígenas como mano de obra se dio principalmente en las Indias occidentales y en la parte adyacente de tierra firme, desde la América Central hasta Venezuela. En México y Perú, los conquistadores estuvieron más preocupados con la encomienda que con la esclavitud declarada, pero con-

virtieron en esclavos a indios capturados en las guerras, justificando la acción a través del requerimiento (el cual amenazaba con la esclavitud a los indios que rehusaran someterse y recibir el evangelio cristiano) o por el principio de que los cautivos hechos en una guerra justa y cristiana podían ser legitimamente esclavizados. Los conquistadores también sostenían que los indios que eran esclavos en su propia sociedad nativa debían continuar siéndolo después de la conquista, puesto que esto implicaba simplemente la perpetuación de una posición preexistente y no un acta nueva de esclavitud. Durante un tiempo, la corona permitió la esclavitud de los indios en casos de rebelión y como castigo por delitos concretos. A lo largo del siglo XVI y durante el XVII encontramos ejemplos de esclavitud indígena entre los cautivos que habían sido capturados en guerras de frontera y entre individuos sentenciados por crimen. Pero, en general, después de las Leyes de Burgos (1512), el principio prevalente fue que los indios fueran personas libres y no esclavos.

La información acerca del uso que los españoles hacían de la mano de obra indígena en las Indias occidentales, después del establecimiento de la encomienda, deja mucho que desear. Los críticos sostenían, probablemente de manera acertada, que el trabajo en la encomienda raramente difería de la esclavitud, y que los indios continuaban sobrecargados de trabajo e igual de maltratados que durante los primeros años. En contra de la ley, a veces, los indios de encomienda eran vendidos o alquilados por sus encomenderos; poco se hizo para asegurar la cristianización de los trabajadores o para proporcionarles el bienestar que requería la ley. Las principales categorías de trabajo eran: la explotación de las minas, transporte, agricultura, construcción y servicio militar. En las Indias occidentales las encomiendas concluyeron al cabo de dos generaciones, debido a la extinción de la población aborigen. No obstante, no se debería presumir que las condiciones duras de trabajo, tanto de la esclavitud como de la encomienda, fueron una causa directa de tal extinción. Al igual que en cualquier otro lugar, las enfermedades introducidas por los españoles fueron la causa principal. Obviamente, las enfermedades pueden haber tenido consecuencias más mortales debido a la fatiga, desnutrición y otras condiciones que se daban de acuerdo con las prácticas laborales españolas.

En el continente, la encomienda fue una institución onerosa para los indígenas, pero en las zonas principales su componente laboral estuvo limitado a las primeras generaciones coloniales. Para el caso de México central, existe abundante documentación sobre esta cuestión, que incluye algunos puntos de vista de los mismos indios. Está bastante claro que los encomenderos explotaron a sus indios con respecto al trabajo, al igual que lo hicieron en lo que se refería al tributo. Al igual que en el tributo, dependían de los caciques u otros indios como intermediarios y jefes locales. Desde el principio, la corona consideró la parte laboral de la encomienda como un expediente temporal e insatisfactorio, pendiente del establecimiento de una mano de obra asalariada libre; fue esta posición real la que tuvo como resultado la supresión del control de los encomenderos sobre la mano de obra indígena. Esto tuvo lugar a mediados del siglo XVI en la parte central del virreinato de Nueva España y una generación después en los Andes centrales. De este modo, hacia fines del siglo XVI, en las zonas densamente pobladas, la encomienda se había convertido en una institución para la exacción del tributo, que ya no podía ser considerada como una fuente de trabajo privado. Los encomenderos, deseosos de poseer indios como mano de obra en esas áreas, estaban ahora obligados a depender en la

nueva institución de la *mita* o «repartimiento» laboral. Una vez más, nos encontramos con diferencias entre las zonas centrales y las alejadas del centro. Al margen de estas zonas, en regiones donde los encomenderos eran menos numerosos, la encomienda continuó siendo una institución para regular la mano de obra, al igual que una institución para recaudar el tributo. Incluso en el período colonial muy tardío, los encomenderos sobrevivientes ejercían todavía este poder laboral en Chile, Paraguay, Yucatán, y en los otros lugares donde hubiera encomienda. Los vestigios marginales pueden quizás explicarse como ejemplos de rebeldía. Desde el punto de vista metropolitano, éstos no eran suficientemente importantes como para constituir una amenaza a la corona o como para provocar una legislación represiva. Además, eran regiones donde las estructuras sociales nativas no se prestaban a los reclutamientos laborales organizados a gran escala para la agricultura o para la minería. La encomienda laboral a pequeña escala era la institución más apropiada en estas áreas, debido a que carecían de mercados y minas, y de fuentes para sostener un tributo extenso u organización laboral.

El repartimiento laboral, como fue llamado en Nueva España, o mita, acabó siendo usado en el Perú y fue la nueva institución diseñada para regular la mano de obra de los indios en el sector público, tras la separación de este trabajo del sector privado o encomienda. El repartimiento fue una respuesta al incremento del número de españoles y al reducido número de trabajadores indígenas. Este fue un sistema más económico para la distribución de trabajadores indígenas, después de los excesos y desgaste de la mano de obra de la encomienda. En el repartimiento, cada comunidad indígena se responsabilizaba de liberar una parte de su población masculina para trabajar por intervalos periódicos. Cada grupo laboral trabajaba para su patrón durante un período concreto, que iba de una semana a cuatro meses o más. Los trabajadores indios recibían un salario modesto y regresaban a sus comunidades al tiempo que un nuevo contingente, reclutado y asignado de la misma manera, ocupaba sus puestos. Como se ha visto, los encomenderos de las áreas principales estaban ahora obligados a solicitar trabajadores de repartimiento, de la misma manera que otros españoles.

La mita laboral, para las minas peruanas de Potosí, representa el repartimiento en su forma más impresionante. A fines del siglo XVI y durante el XVII, el flujo de trabajadores, hacia y desde la mina, asumió las proporciones de migraciones masivas. Los funcionarios indígenas locales dirigían la selección y organización. Cuando llegaba el día señalado, los trabajadores formaban una enorme procesión con sus familias, llamas, y otras provisiones. Desde una provincia lejana, el trayecto requería varios meses. A lo largo del siglo XVII, miles de personas y animales estaban constantemente yendo y viniendo de Potosí. Los trabajadores y sus familias estarían alejados de sus comunidades durante un año o más. No existe otro grupo de refuerzo de mano de obra colonial que pueda compararse a éste en número de personas, duración e intensidad. Sus rivales más cercanos en México fueron los que reconstruyeron Tenochtitlan en el siglo XVI y los que llevaron a cabo el drenaje del valle de México, a principios del XVII. El repartimiento satisfizo las necesidades laborales de la colonia de modo más efectivo de lo que lo había hecho la encomienda, pero estuvo cada vez más sujeto a tensiones en la medida que la población nativa continuaba descendiendo. Una comunidad indígena de 400 tributarios, que originariamente podría haber tenido que proporcionar 8 o 12 o 16 traba-

jadores para cada cuadrilla de repartimiento, se encontró inevitablemente cada vez menos capaz de reunir ese contingente, puesto que la población descendió a 200 o 100, o incluso menos. Los funcionarios españoles hicieron ciertos esfuerzos por rebajar las cuotas, pero estos ajustes fueron siempre por detrás de la pérdida de población y, en cualquier caso, una disminución de la cuota reducía necesariamente la efectividad del repartimiento como medio de reclutamiento de mano de obra. Las comunidades indígenas buscaban contratar trabajadores de fuera o enviar jóvenes, viejos, o mujeres al repartimiento para cumplir sus obligaciones. La tensión sobre las comunidades y sus gobiernos indígenas se agudizó, especialmente en aquellas zonas mineras y agrícolas donde la pérdida de la población fue mayor.

En el centro de Nueva España los patrones agrícolas ya no podían asegurarse los trabajadores que necesitaban mediante el repartimiento, hacían contratos laborales con trabajadores individuales, prestaban dinero a los indios para ser devuelto en forma de trabajo y otros medios, y de otras maneras desafiaban o burlaban el sistema. El repartimiento agrícola se deterioró todavía más y, finalmente, en 1633 fue abolido. La industria minera de Nueva España ya había dejado de depender de él y ello significó que sólo unas pocas operaciones controladas por el Estado, entre las que sobresalía el drenaje del valle de los lagos de México, continuó recibiendo un número considerable de tales trabajadores.

De este modo, a fines del siglo XVII y en el XVIII, en el centro de Nueva España, la mayor parte de la mano de obra indígena era «libre». En la medida en que la población nativa volvió a incrementarse, las condiciones del mercado de trabajo rural se invirtieron en relación con lo que habían sido. Ahora había demasiados trabajadores respecto a la oferta de trabajo. Los trabajadores sin empleo desbordaban de sus pueblos y erraban por el campo. Debido a la competencia en el empleo, el salario de los trabajadores rurales, que había aumentado regularmente desde principios del siglo XVI hasta mediados del XVII, permaneció casi constante durante los 150 años posteriores. Esta situación fue ventajosa para los hacendados, que mantenían un núcleo de trabajadores en sus propiedades durante todo el año laboral y podían alquilar un número adicional de trabajadores para hacer frente a las tareas estacionales.

En la zona central de los Andes prevaleció una situación diferente. La mita continuó siendo el principal instrumento para reunir a los trabajadores en Potosí y otras minas peruanas a lo largo del período colonial. La tecnología minera estaba mucho más atrasada que la mexicana. En México, en el siglo XVIII, grandes montacargas elevaban el mineral a la superficie, mientras que en Perú los indios continuaban subiendo las gradas de las escaleras llevando el mineral sobre sus espaldas. En la agricultura, los patronos peruanos encontraron muchas de las mismas deficiencias en el sistema laboral que ya habían encontrado sus correspondientes mexicanos. Pero las propiedades agrícolas del Perú se acomodaron a una clase especial de trabajadores, los *yana* o *yanaconas*, antiguamente sirvientes y trabajadores de la clase alta incaica. Los yanaconas aumentaron en número relativamente, si no absolutamente, en el siglo XVI, puesto que otros indígenas escaparon de las presiones de la vida comunitaria para juntarse con ellos. Estaban protegidos por la ley, favorecidos por los españoles, dispensados, al menos en teoría, del tributo y de la mita, y ligados a la tierra. Las implicaciones de las diferencias en las condiciones laborales entre la sierra andina y el México central, áreas densamente pobladas atractivas

para los patronos y titulares de las propiedades españolas, requieren un estudio histórico y explicación más detenida.

De manera harto frecuente, los investigadores han identificado el peonaje como la forma de mano de obra clásica de la América española rural. La hipótesis ha sido que los hacendados y otros terratenientes, de forma característica, forzaban a los indios a trabajar para ellos mediante el sistema de adelantarles dinero y exigirles su reembolso en trabajo. La servidumbre «clásica» la constituyen: 1) un hacendado autoritario incapaz o poco dispuesto para mantener una fuerza laboral de trabajadores contratados, y 2) un grupo de trabajadores indios necesitados deseosos de salir de sus apuros, pero retenidos a través de sus deudas contraídas. Mediante una serie de préstamos posteriores, el hacendado se aseguraba de que la deuda nunca fuera pagada del todo. En casos extremos, después de morir el peón original, su hijo todavía heredaba la deuda no redimida, y así generación tras generación todas las familias indígenas estaban obligadas a permanecer en la hacienda, entregadas durante toda su vida al trabajo. El peonaje ha sido considerado como una institución mediante la cual, los patronos sin escrúpulos, extraían el máximo de servicio de una fuerza de trabajo controlada con un mínimo coste. Pero recientemente los estudios sugieren que el peonaje en estos términos fue menos extenso en el período colonial de lo que se había creído. Los documentos coloniales proporcionan muchos ejemplos del peonaje en la agricultura, minería y otros sectores. Pero en determinadas zonas, la complejidad de las presiones sobre la vida india eran tales que los trabajadores no necesitaban ser retenidos a través de las deudas. Un indio del siglo XVII, sin tierras, incapaz de pagar su tributo, sin recursos para alimentar a su familia, estaba dispuesto a trasladarse de su pueblo a la hacienda. Él podía considerarse afortunado de llegar y permanecer allí, de trabajar una parcela de terreno, recibir un salario o un adelanto del salario, y de estar bajo la protección del propietario. La hacienda, algunas veces, asumía la responsabilidad del pago de su tributo y funcionaba además como una institución de crédito, que le permitía atrasarse en los pagos de sus obligaciones sin ser castigado o perder su trabajo.

En las ciudades de la América española, al igual que en las zonas rurales, los indios realizaban la mayor parte del trabajo. No obstante, las condiciones urbanas fueron bastante diferentes de las del campo. Para las tareas urbanas el trabajo a través del repartimiento fue común en el siglo XVI, y persistió de manera intermitente, algunas veces con largas interrupciones, durante el período colonial. Los alimentos, combustibles, piensos y otros productos para los funcionarios de la ciudad y otros residentes, eran a menudo suministrados a través de una institución de repartimiento, la que combinaba el tributo en especie con las tareas de transportarlo y almacenarlo. Algún sector de la mano de obra se orientó hacia la construcción o expansión de la zona urbana. Un tipo de indios, especializados en albañilería, carpintería y en ocupaciones afines, pasó rápidamente a servir como maestro y jefe de la masa inexperta. Las ciudades necesitaban constantemente trabajadores. Había que construir y mantener las casas en buenas condiciones. La construcción de iglesias y catedrales duraba décadas. Las tiendas y edificios públicos, calles y puentes, los sistemas de suministro y drenaje del agua requerían mano de obra, primero para la construcción, después para la reparación y finalmente para la reconstrucción. Los residentes indígenas de los pueblos y de los alrededores de las

ciudades fueron siempre considerados como los trabajadores adecuados para la realización de estas tareas. Eran requeridos por el repartimiento, e incluso después de que los repartimientos formales para estas tareas fueran abolidos, como lo fueron en algunas ciudades, otros nuevos mantuvieron a los indígenas para trabajos especiales.

Una diferencia importante existente entre la mano de obra indígena en las ciudades, en los pueblos y en el campo se refiere a los oficios y a los gremios. Los oficios en las áreas rurales estaban centrados en las artes utilitarias de la vida doméstica y agrícola nativas: el tejido de telas, la fabricación de cerámica y cestos, todos ellos realizados con herramientas simples. Los oficios en las ciudades eran mucho más complejos. Los españoles estaban sorprendidos de la rapidez con que los indios adquirían las técnicas de fabricación españolas. En Ciudad de México, los indios aprendieron con rapidez a fabricar guantes, zapatos, sillas de montar y artículos de vidrio y de hierro. Una generación después de la caída de la capital azteca, los indios producían chaquetas, chalecos, calzones y todas las prendas de vestir para vender en los mercados españoles de la ciudad. La competencia afectó seriamente a los sastres, zapateros, plateros y otros artesanos españoles, quienes se organizaban en gremios y trataban de resistir o controlar la nueva producción indígena. Pero, gradualmente, los indios fueron admitidos en los gremios, como aprendices y oficiales, e incluso como maestros de algunos oficios, y se fueron fusionando progresivamente en estos y en otros niveles sociales con negros, mestizos y mulatos en las condiciones de vida de la ciudad densa, variada y concurrida.

Todavía hay otra institución de trabajo que es relevante en la vida indígena. Se trata del «obraje», un taller creado especialmente para la producción de tejidos de lana. Los obrajes comenzaron a desarrollarse en el siglo XVI con mano de obra indígena. Las principales tareas que se realizaban en el obraje eran las de limpiar, cardar, hilar y tejer. Hacia el siglo XVII, los obrajes se habían convertido en fábricas de explotación y pasaron a ser famosos por sus bajos salarios y por sus horribles condiciones. Indios y no indios, culpables de crímenes, eran condenados a trabajar en el obraje, durante meses o años, y a lo largo de la época colonial, los indios que se encontraban en estas condiciones eran considerados como trabajadores esclavos.

TIERRAS

En teoría, el gobierno imperial español respetó la propiedad de la tierra de los indígenas, y trató de limitar la de los españoles a las zonas vacías o a extensiones cuya transferencia a manos españolas no perjudicara los intereses indígenas. Pero en la práctica este principio no se cumplió. Naturalmente, los españoles se apropiaron de las valiosas zonas urbanas conquistadas en Tenochtitlan y Cuzco, y los indígenas se vieron totalmente incapaces para resistir la apropiación de los bienes que, en estas ciudades y en otras, llevaron a cabo Cortés, Pizarro y sus respectivos seguidores. Las autoridades del gobierno colonial español que se ocuparon de la concesión de tierras —cabildos, virreyes y sus agentes— se caracterizaron por anteponer los intereses españoles a los indígenas. Los colonos españoles sostenían que ellos necesitaban más tierra para la agricultura a gran escala y para los pastos del

ganado que la que requerían los indígenas para sus cultivos intensivos a pequeña escala. Desde la perspectiva de los españoles, las tierras que los indígenas usaban para cazar u otros menesteres comunitarios estaban «vacantes» y, por lo tanto, disponibles para ellos. Existe la idea de que todas las tierras de América, que a la larga pasaron a manos de los españoles, fueron usurpadas a los indios. No obstante, hubo una amplia diversidad de «usurpaciones», que incluyó la compra, el comercio y la donación voluntaria por parte de los indios. En este sentido, resulta extremadamente compleja la cuestión de las «reclamaciones» contrarias de indígenas y españoles.

En buena parte, la atención histórica se ha centrado en la enajenación de las «tierras de los pueblos» (tierras que antiguamente estaban bajo la jurisdicción de las comunidades indígenas y que después perdieron), normalmente por los hacendados blancos u otros terratenientes. En casos extremos, todas las tierras de la comunidad pudieron perderse, puesto que una hacienda podía llegar a rodear completamente el emplazamiento de un pueblo, forzando a la comunidad a que se incorporara a la jurisdicción de la hacienda. Pero el resultado más común era la pérdida de una parte de las tierras de la comunidad. Ello permitía la supervivencia de la comunidad en una posición políticamente independiente, pero aumentaba la probabilidad de su subordinación económica a la hacienda. La relación de separación política y dominación económica servía a los intereses de la hacienda, puesto que el hacendado, de este modo, se libraba de la obligación de proveer al pueblo, al tiempo que se aseguraba el suministro continuo de mano de obra cercana.

En un principio, los colonizadores españoles fueron atraídos hacia las zonas densamente pobladas del México central y de los Andes centrales, donde dieron más importancia al botín, mano de obra y tributos que a la tierra. Por consiguiente, fueron estas zonas las que sufrieron las conquistas mayores y las que más pronto se vieron afectadas por las encomiendas más prolongadas del continente. La encomienda fue la institución inicial adecuada aquí, y de modo significativo no comportaba la concesión de tierra, sino la concesión de indios para tributos y trabajo. Según el sistema hereditario español de la península, la propiedad de la tierra suponía tradicionalmente beneficio económico y posición social. Pero el trasplante de esta tradición al Nuevo Mundo, en lo que afecta a las zonas centrales de la colonia, fue retrasado precisamente por la existencia de una amplia y densa población indígena propietaria de tierras. Sólo con el descenso de este sector de la población en el siglo XVI, habría una gran cantidad de tierra disponible. Una de las primeras y más consistentes consecuencias del descenso demográfico indígena fue la toma de tierras abandonadas por parte de los colonos españoles.

El proceso no fue sencillo. En la tradición indígena, una parcela de tierra vacante por muerte de su ocupante, normalmente, revertía a la comunidad, hasta que ésta asignara un nuevo titular. La disponibilidad de ocupación no era considerada motivo para que fuera ocupada desde fuera. Si no había dentro de la comunidad un candidato al que se le pudiera asignar la parcela, los ancianos, el cacique, o el cabildo indígena, podían mantenerla como un bien comunitario, hasta que apareciera un titular adecuado. En cualquier caso, el poseedor sólo dispondría del usufructo de la propiedad. Podía mantenerla mientras la cultivara y la usara para mantener a su familia. La forma de considerar el uso de la tierra que tenían las comunidades indígenas estaba en conflicto con la noción de propiedad absoluta

que tenían los españoles, y complicaba cualquier simple sustitución de propiedad hispánica por propiedad india cuando la tierra llegaba a estar inocupada hasta la muerte.

Por otra parte, la capacidad de la comunidad para retener sus tierras fue severamente deformada bajo las circunstancias coloniales. Las comunidades indígenas se debilitaron, no sólo por la reducción de su tamaño, sino también por la despoblación. Cuando las dificultades se hicieron suficientemente graves, las comunidades indígenas se vieron obligadas a someterse. Cuando el cabildo indio necesitaba dinero para pagar los tributos del pueblo, parecía preferible alquilar o vender propiedades a los españoles que ir a la cárcel a causa de los atrasos en los pagos. Los miembros del cabildo podían, además, retener en su comunidad propiedades de algunas personas, para poderlas alquilar o vender. Normalmente, con el tiempo los problemas fueron cada vez más acuciantes. Aunque, hasta cierto punto, un año de abundancia podía aliviar los problemas, en los años de escasez se convertían progresivamente en más críticos. Era especialmente en los años de tensión cuando los españoles ganaban tierras en detrimento de los indígenas. En tales períodos, las comunidades indígenas estaban más dispuestas a vender tierra a los colonos españoles, y éstos estaban ansiosos por comprar, especialmente a precios reducidos. La ley colonial española, derivada como siempre de los precedentes europeos, tendía a considerar la venta como un arreglo contractual legítimo entre dos personas voluntariamente dispuestas sin tener en cuenta por ello las circunstancias que mediaban en el asunto.

La ley colonial española, que al principio apoyaba y protegía a la propiedad indígena, posteriormente aportó nuevos medios para la transmisión de las tierras indígenas a manos españolas. Tanto en México como en Perú, la política de «congregación» (reducción), a fines del siglo XVI y XVII, supuso la destrucción de emplazamientos indígenas enteros, el traslado de sus ocupantes a otros lugares y la confiscación de sus tierras. La justificación era que los indígenas debían vivir en unidades sólidas para alcanzar el orden social y político, la instrucción religiosa, el control municipal y una aceleración del proceso civilizador. En principio, todos los propietarios indígenas reubicados en la congregación tenían que conservar sus posesiones, o si el lugar del nuevo establecimiento estaba demasiado lejos, tenían que ser compensados con tierras equivalentes cerca de la nueva localización. Los españoles siempre negaron que la congregación fuera ideada como medio de transferir la propiedad, pero ésta fue su consecuencia universal.

Cuando la congregación fue, además, llevada a cabo mediante los mecanismos legales de la «denuncia» y la «composición», para las tierras indígenas el resultado fue todavía más negativo. La denuncia permitía a cualquier colono español reclamar las tierras desocupadas, y después de algunas formalidades y del pago de los derechos de propiedad, mantenerla como propietario legal. La composición le permitía ganar la plena posesión legal de cualquier parte de su propiedad que padeciera títulos de propiedad incompletos o defectuosos. La denuncia y la composición eran particularmente apropiadas en el siglo XVII, período de población indígena reducida, en que abundaban las tierras desocupadas y la resistencia indígena se había debilitado. Aquellas tierras que permanecían desocupadas por la despoblación podían ser denunciadas o simplemente ocupadas y mantenidas, y posteriormente compuestas. Es cierto que los indios, y no sólo los blancos, estaban autorizados

para emplear ambos medios para asegurarse la propiedad. Pero, de hecho, muy pocos indios lo hacían, ya que, en general, desconocían la ley, carecían de los fondos requeridos, y tenían relativamente pocas oportunidades para cambiar la situación a su favor. Ni siquiera el incremento de la población indígena en el siglo XVIII estimuló de manera apreciable a los nativos a recurrir a la denuncia o composición, tanto por las razones señaladas, como por el hecho de que, por esta época, muchas tierras, y especialmente aquellas que eran productivas y aprovechables, habían pasado a otros propietarios.

Al margen de las transferencias legales, los registros coloniales sobre las transacciones de tierras están repletos de pruebas falsas, amenazas y otras prácticas ilegales. Los indígenas fueron persuadidos para que «vendieran» a los españoles porciones de las tierras del común de las comunidades. Los españoles negociaban la venta de una propiedad y recibían, o tomaban, otra más conveniente. Los españoles sobornaban o forzaban a los indios para que donaran tierras. Los indios alquilaban tierras a los españoles y, después de recibir el pago del alquiler durante unos años, se les daba a entender que ellos habían estado recibiendo los plazos de una venta, y que ahora se les exigía la plena transferencia de la propiedad. Contra tales prácticas, algunas veces, la comunidad indígena era capaz de ofrecer resistencia o retrasar el efecto. Se sabe que los indios subrepticiamente cambiaban de lugar los mojos, presentaban títulos de propiedad falsificados y, de otras maneras, intentaban engañar a los españoles. Las comunidades indígenas con recursos suficientes para hacer frente a los gastos, emprendían acciones legales, y sabemos de muchos casos en los que las comunidades indígenas ganaron pleitos en los tribunales coloniales contra los colones españoles que les habían arrebatado sus tierras. Pero a la larga, el lado español salía favorecido, ya que los españoles eran más ricos y más poderosos, podían ofrecer sobornos y precios más elevados, disponían de abogados más hábiles y podían aguardar la próxima oportunidad que les favoreciera. Las tierras que llegaban a caer bajo el dominio de los españoles, raramente revertían a manos de los indígenas.

ACULTURACIÓN

La mayoría de las instituciones educacionales que los españoles establecieron para los indígenas, estaban asociadas con las campañas destinadas a la conversión religiosa. Este era el caso en las zonas con densa población indígena durante el período inicial, y, más tarde, en las fronteras, donde los misioneros continuaban contactando con los indios no conversos. Además de la instrucción religiosa, en las escuelas de las misiones se llevaron a cabo algunos esfuerzos encaminados a proporcionar los rudimentos de una educación laica. De estas escuelas salieron miembros escogidos de la clase alta indígena, especialmente hijos de caciques, con conocimientos de la lengua castellana y con la habilidad para leer y escribir. Una escuela ejemplar y destacada de este tipo fue la de Santa Cruz de Tlatelolco (Ciudad de México), donde los estudiantes pertenecientes a la clase alta indígena aprendían latín y se les ofrecía una educación humanística más o menos comparable a la que se proporcionaba en los colegios aristocráticos de España. Pero el período efectivo de Santa Cruz de Tlatelolco estuvo limitado a mediados del siglo XVI, y, aunque

en el siglo XVII el Colegio del Príncipe, en Lima, tuvo algunos objetivos similares, no se conoce nada igual a Santa Cruz, en otra parte ni en otra época.

Uno de los líderes del trabajo misionero del siglo XVI fue Vasco de Quiroga, que intentó establecer en Nueva España sociedades utópicas indias en dos comunidades pequeñas que recibieron el nombre de Santa Fe. Sus reglas apuntaban hacia una población indígena letrada, donde la propiedad fuera común, los cargos rotativos y una economía basada en la agricultura y las artes manuales. Su ideal era poner en práctica la sociedad ideal concebida por Tomás Moro para la doctrina de la perfectibilidad de los indios. El trabajo de Quiroga destaca por lo que revela de la mentalidad misionera y de la filosofía del humanismo cristiano en la forma de un Nuevo Mundo. Pero, en la práctica, la trascendencia que tuvo para el cambio de la sociedad india fue mínima.

Las historias de Santa Cruz de Tlatelolco y de las dos comunidades de Santa Fe sugieren que la aculturación a gran escala, donde tuviera lugar, no fue el resultado de los esfuerzos españoles mediante una educación formal. Más bien fue el resultado de otras clases de interacción entre españoles e indígenas. La adaptación de los nativos, en lo que al lenguaje, indumentaria, actividades sociales, productividad económica y vida cotidiana se refiere, dependía de la clase y posición que disfrutaran los indios, su proximidad a los centros de población española y el carácter de las relaciones relevantes entre indios y españoles. Sólo con respecto a la religión encontramos una enseñanza extendida en el lado español y una aceptación, aunque parcial, de esta enseñanza en el lado indígena.

En el siglo XVI, los indígenas de la clase alta, particularmente los caciques, fueron quienes tuvieron las mayores oportunidades para la hispanización. Los caciques sabían que jugando el papel de gobernador local títere obtendrían privilegios, y fueron rápidos en explotar esas posibilidades. A los caciques, y a otros miembros de la clase alta india, se les permitía llevar armas de fuego, espadas, usar vestimenta de corte español, montar a caballo y confraternizar con colonos blancos. En el siglo XVI, un número sorprendente de indios pertenecientes a la clase alta viajaron a España para presentarse a la corte real, donde solicitaron privilegios adicionales, títulos de nobleza y escudos de armas, como reconocimiento oficial de su rango y del apoyo real o supuesto, que ellos o sus padres habían jugado en la conquista española. Los caciques vivían en casas construidas al estilo español y amuebladas con camas, mesas, sillas y tapices españoles y otros accesorios que, por otra parte, eran desconocidos para los nativos. Eran propietarios de tierras, algunas veces a gran escala, con criados, trabajadores, rebaños de ovejas y empresas agrícolas. Incluso, unos pocos, pasaron a ser encomenderos. Poseían esclavos negros, hacían cuantiosas donaciones benéficas a instituciones españolas, compraban y vendían artículos caros y formalizaban sus contratos ante notario. Contraían matrimonio dentro de la clase alta indígena y legaban sus bienes a sus sucesores.

El declive de los caciques en los siglos XVII y XVIII fue resultado del cúmulo de nuevas circunstancias en las postrimerías de la historia colonial. Los caciques perdieron a sus criados, bien por enfermedad, en el repartimiento, o en las haciendas de los españoles. Su poder político se vio afectado por la competencia de los cabildos que habían sido hispanizados en las ciudades. Sus comunidades dejaron de apoyarles y fueron dejados a merced de empresarios blancos o mestizos. A fines del siglo XVIII, hubo un número limitado de familias de caciques, especialmente

en Perú, que sobrevivió con sus riquezas, poder, prestigio y con sus empresas económicas intactas. Pero hubo muchas otras que fracasaron, preservando solamente el recuerdo del pasado familiar y una ineficaz pretensión de una cierta posición. Un factor crucial parece haber sido el hecho de que los caciques ya no eran de utilidad a la sociedad española, y ésta ya no les necesitaba para que desempeñaran el papel de títeres.

Para la inmensa mayoría de la población indígena, la adopción de rasgos y productos españoles fue un proceso mucho más lento y más selectivo que para los caciques u otros indios pertenecientes a la clase alta. La mayoría de los indígenas no aprendió la lengua castellana. Las lenguas nativas llegaron a incluir términos en español, pero se trataba principalmente de palabras prestadas para las que estas lenguas no tenían equivalente. La mayor parte de las casas indias y de los métodos de construcción que se usaban en el siglo XVIII, difería muy poco de los del siglo XV. En lo que a la indumentaria se refiere, algunos indios usaban pantalones, camisas, sombreros y tejidos de lana, mientras otros conservaban completamente, o en parte, la vestimenta india originaria. Los pollos europeos estaban ampliamente aceptados por toda la América indígena, y pollos y huevos se incluían frecuentemente entre las mercancías del tributo que los indios pagaban a los españoles. El trigo, algunas veces requerido también como pago del tributo, tuvo para la vida indígena menos importancia que los pollos. Durante la colonia se generalizó el consumo de muchos productos que en la época anterior habían estado limitados a las clases dirigentes, siendo ejemplos destacados de ello el pulque, en México, y la coca y la chicha en Perú. Los indios criaban cerdos y ovejas a escala limitada. Parece ser que la crianza de caballos y de ganado se convirtió en una costumbre india más propia del Perú que del México central, quizá debido a que la llama nativa sirvió como una preparación psicológica. En las zonas agrícolas sedentarias de México, donde los españoles establecieron haciendas y estancias, los indios temían y odiaban a las vacas y los bueyes, al menos en parte, por la intrusión destructiva que causaban en las tierras agrícolas. Pero, como es bien sabido, los caballos se convirtieron en un complemento importante de la vida india migratoria, más allá de la frontera mexicana, entre los navajos y los apaches, ya que estos animales facilitaban las incursiones, el robo y el contrabando. Una adopción similar del caballo, y por razones parecidas, se dio en Venezuela, Chile, en el este del Chaco y otros lugares donde podían mantener actitudes de hostilidad en torno a los límites de las zonas sedentarias, y llevar una vida migratoria y merodeadora.

Las razones que explican las diversas formas de aceptación y rechazo son bastante complejas, y continúan sin ser estudiadas adecuadamente. En el caso de los caciques, tenemos, tal vez, una explicación suficiente en la fuerte motivación por la hispanización y en la ausencia de obstáculos o preventivos materiales. En el caso de las grandes poblaciones sedentarias de México y Perú, podemos aducir, por una parte, una motivación menos poderosa y, por otra, muchos más obstáculos. La masa indígena, a diferencia de los caciques, no necesitaba motivación alguna para conservar poder y posición, puesto que carecía de uno y de otra. Los españoles les prohibieron que dieran pasos hacia la hispanización, debido a su pobreza y, a menudo, por su intensa lealtad hacia la sociedad indígena tradicional. La sociedad indígena en general, continuó funcionando según sus normas, y la presión de éstas imposibilitaba que alguna persona pudiera avanzar en dirección hacia la hispanización.

Los españoles prohibieron a los indios comunes que portaran espadas o armas de fuego. Pero, para la mayoría de aquellos que vivían dentro de la sociedad indígena, el hecho de llevar espadas o armas de fuego habría sido un acto antisocial. Sin embargo, en general no contaban con medios para obtenerlas, aunque las hubieran querido. Por otro lado, los españoles no prohibieron a los indios el uso de arados, y los indios podrían haber construido fácilmente los simples arados españoles, sólo con la utilización de unas pocas piezas de madera. Pero los obstáculos eran muchos. El arado habría implicado el uso de animales de tiro, junto con los problemas de alimentación, almacenaje y manutención, con los cuales los indios no estaban familiarizados. Una agricultura de arado habría significado un cambio en la asignación de las propiedades en las zonas de pequeñas parcelas agrícolas. Habría supuesto el abandono de los métodos agrícolas intensivos existentes y una posterior adaptación a este cambio. El arado habría modificado el ritmo del calendario agrícola, del que dependía la vida tanto a nivel individual como colectivo. Para los indios, las prácticas agrícolas estaban íntimamente relacionadas con las ceremonias tradicionales y con el comportamiento del grupo. Dada la situación global, no es sorprendente que los indios en el siglo XVI prefirieran la nativa estaca de cavar de tipo familiar.

La comunidad indígena misma era una institución conservadora que impedía la aculturación. La nostalgia de los esplendores desaparecidos del pasado nativo era más propia de los pueblos del Perú que de los de México, ya que los gobernantes incas continuaban siendo recordados en los dramas, boatos, retratos, y cuando actuaban escenificando la vida del imperio inca anterior. La ideología incaica, hasta cierto punto, estuvo presente en la principal rebelión indígena del siglo XVIII, la de Tupac Amaru. Pero incluso en la ausencia de este tipo de reminiscencias, la comunidad indígena, de forma característica y positiva, mantenía los valores indios. Podía absorber un gobierno indio hispanizado y la religión cristiana y alguna que otra influencia del mundo español, y conservar al mismo tiempo su dominante y penetrante carácter indio de forma integral. Tanto el compadrazgo como las cofradías indias pueden considerarse como instituciones defensivas. Promovían solidaridad y un cierre de filas de los indios contra cualquier tipo de presión externa. Contra españoles y otros indios la comunidad india podía proclamar su identidad y afirmar su superioridad según el carácter de su santo patrón, el tamaño de su iglesia, o la brillantez de sus fuegos artificiales durante las fiestas. Los santos, iglesias y fuegos artificiales, al igual que el compadrazgo y la cofradía, eran introducciones españolas y, por lo tanto, representaban un cierto grado de aculturación. Pero todas ellas reforzaban el sentido de la comunidad india, de igual forma que los bailes, trajes y máscaras, y otros medios genuinamente indios para realizar las mismas cosas.

El repartimiento (o reparto) de efectos fue un importante instrumento colonial tardío de aculturación forzada. En éste, los corregidores, aunque tenían prohibido emprender actividades comerciales, eran los promotores y agentes principales de la distribución económica entre los indios. En algunos casos, éstos sustituyeron a los comerciantes indios, a intermediarios blancos o vendedores ambulantes, cuya práctica, en los siglos XVI y XVII, consistía en visitar a las comunidades indígenas y distribuir mercancías en los mercados nativos. En los siglos XVII y XVIII, los corregidores podían disponer de excedentes y, en general, de productos que obliga-

ban a comprar a los indios. En algunos distritos, los corregidores eran los socios encubiertos de los comerciantes privados en estas operaciones; en otros, mantenían un monopolio eficaz e ilegal en el comercio indio, controlando los abastecimientos, las ventas y los precios. La venta forzada que implicaba el repartimiento, estaba dirigida a liquidar cualquier producto fruto del intercambio de la economía española, a costa de la economía india, y a arrebatar de las manos indias cualquier cantidad de dinero que les quedara después de satisfacer el tributo, las cuotas eclesiásticas, los pagos a las cofradías y otro tipo de gastos. Los indios estaban obligados a aceptar y a pagar precios desorbitantes por animales, productos domésticos, ropa y artículos de lujo, tales como medias de seda y joyas, que eran totalmente superfluos en la vida indígena. En la última parte del período colonial, se legalizó, de manera limitada, el sistema de repartimiento de efectos, pero la práctica continuó siendo la misma que anteriormente, y los límites legales colocados en las cantidades y precios de las mercancías distribuidas nunca fueron restrictivos.

Debería observarse que los cambios que se operaban en el transcurso del tiempo, tenían una relación importante con la aculturación india. Los obstáculos, fueran físicos o bien psicológicos, que impedían la adopción de determinados productos españoles durante el siglo XVI, pudieron desaparecer o cambiar de manera apreciable en las dos centurias posteriores. Los indios fueron familiarizándose progresivamente con los métodos agrícolas españoles en el repartimiento laboral del siglo XVI y en las haciendas y plantaciones del XVII. Las haciendas destinadas a la producción de trigo y las plantaciones azucareras eran las dos instituciones clásicas, pero había muchas otras. Aparte de la agricultura, la migración acelerada hacia las ciudades, la mayor penetración de los españoles hacia el interior, la extensión del mestizaje, los numerosos productos españoles que se abrían camino en los mercados indios, eran, todos ellos, factores que provocaban una progresiva aculturación india. El proceso fue lento, pero acumulativo y acelerado. Extremadamente raros eran los casos de retroceso, que redundaran en una vuelta al indianismo. La aculturación avanzaba más rápido donde hubiera pocos indios, y los blancos, mestizos, negros y mulatos fueron numerosos; en este sentido, las poblaciones indias siempre tendían a disminuir en relación con las otras. Los indios aculturados, dejaron de «ser» indios desde el punto de vista cultural, o según lo que se entendía por ello en la época, y, con el tiempo, mucha de la pérdida de población indígena podía ser atribuida a la aculturación misma, a la dispersión gradual de individuos dentro de otros grupos, a la salida de los indios de sus pueblos, y al «paso» de personas que dejaban de comportarse como indios y empezaban a adoptar comportamientos propios de los mestizos. Con el tiempo, aquellos que abandonaban el pueblo y hablaban español serían considerados como mestizos, y los que se quedaban y hablaban lenguas nativas serían considerados como indios. De este modo, el criterio cultural sustituyó al criterio biológico, y la sociedad que fue denominada «india» permaneció como un residuo en proceso de disminución constante. Una y otra vez, los rasgos de este residuo, incluso aquellos que eran de origen europeo, eran identificados como rasgos indios.

Durante los siglos posteriores a las conquistas, la vida en las comunidades indígenas tendió a ser abiertamente pacífica, pero, algunas veces, estallaron rebeliones locales, dirigidas contra controles específicos, tales como nuevos impuestos, demandas laborales, repartimiento de efectos y usurpaciones de tierras. Mujeres y niños

participaron de forma característica, al igual que los hombres. Como muchos otros acontecimientos de la vida indígena, las rebeliones eran iniciativas que partían de la misma comunidad, que expresaban una protesta india colectiva. Eran emotivas, intensas y de corta duración, a menudo duraban unas pocas horas. La típica sublevación no afectaba seriamente al gobierno español y era suprimida con rapidez. La más famosa, la de Tupac Amaru en Perú a principios de la década de los ochenta del siglo XVIII, tuvo numerosas consecuencias para la comunidad, pero se distinguió de las otras por el hecho de afectar a un área más extensa, la zona central y norte de la sierra andina, y duró más tiempo, de 1780 a 1782.

Frecuentemente, las generalizaciones acerca de los indios bajo el mandato español producen situaciones conflictivas, debido a la variedad de condiciones existentes en la América española colonial. Había diferencias importantes que distinguían un área de otra y, en cada una de ellas, la situación cambiaba con el transcurso del tiempo. Los especialistas del tema han considerado como especialmente relevantes algunos factores decisivos: la densidad y organización social de la población india original; la proximidad de estos habitantes a las minas y a las ciudades españolas; y el hecho de que la zona fuera considerada idónea para el establecimiento de haciendas y plantaciones españolas. Incluso en regiones que se encuentran geográficamente muy distanciadas entre sí, si las condiciones dichas eran similares, el historiador puede llegar a encontrar relaciones bastante similares entre los españoles y los indios. En este sentido, las áreas densamente pobladas de México y de Sudamérica revelan varios puntos en común, y lo mismo se puede decir de las tierras bajas de ambas costas. Los chichimecas, que habitaban en la frontera norte, eran más parecidos a los araucanos de la frontera sur que unos y otros con respecto a las poblaciones intermedias localizadas dentro del espacio de 3.200 km de distancia que les separaba.

Las populosas y organizadas sociedades de las tierras altas mexicanas y andinas, resistieron vigorosamente a la conquista española, pero sucumbieron relativamente intactas. Al caer en manos españolas, sus estructuras e instituciones internas todavía estaban en funcionamiento, al menos a nivel local. Ello supuso que las familias e individuos indígenas raramente llegaron a entrar en contacto directo con los españoles. Las familias y pueblos de indios sobrevivieron, y los individuos mantuvieron sus relaciones con sus familias y sus pueblos. La capacidad que la sociedad tenía para satisfacer el tributo y distribuir mano de obra, básicamente, no fue modificada por la conquista. Los indios habían entregado tributos y mano de obra a sus propios gobernantes, y así continuaron haciéndolo hasta después de la drástica despoblación y las presiones sufridas a fines del siglo XVI y en el siglo XVII. Tanto la despoblación como las presiones que se dieron en las zonas centrales de los dos virreinatos fueron aproximadamente paralelas, y las reacciones de los indios continuaron siendo básicamente similares. A partir de la época de la conquista, podemos apreciar un retraso cronológico entre México y Perú, y ya hemos hablado de algunos puntos diferenciales concretos, pero incluso en los siglos XVII y XVIII las áreas centrales de México y del Perú pueden ser clasificadas juntas y contrastadas con otras zonas.

En las zonas costeras, las poblaciones originarias eran menos densas y las pérdidas demográficas fueron más acusadas que en las zonas altas. La técnica agrícola tendía a ser la de roza y los pueblos indios estaban menos estructurados y eran

menos capaces de proteger sus tierras. Esto supuso una pronta y mayor oportunidad para que los españoles se apropiaran de los valles fértiles y establecieran haciendas y plantaciones. La agricultura y tecnología indias eran insuficientes para suministrar los excedentes que eran necesarios para que la recaudación del tributo fuera satisfactoria. La escasez de mano de obra también era más aguda. Los españoles trataron directamente con los indios, pero cuando descendió la fuerza laboral, la suplieron mediante la importación de negros esclavos. Otros trabajadores indios migraron de las tierras altas y formaron comunidades nuevas o vivieron en las haciendas españolas. Las epidemias, el trabajo forzado, el peonaje, la mezcla de razas, y a la larga la virtual eliminación de la población india, caracterizó las zonas costeras de la América Central y del Sur. Las tierras bajas dejaron de ser indias y se convirtieron en mestizas. Procesos semejantes afectaron a muchas zonas del norte de México, donde la población original india era poco densa y los españoles se sintieron atraídos por las minas de plata. En el norte de México, los trabajadores indios, importados del sur, pasaron a trabajar en las haciendas o en las minas, y, con el tiempo, desaparecieron dando lugar a las mezclas de mestizo y mulato.

Las zonas altas y bajas, debido a las distintas condiciones climáticas y ecológicas que presentaban y a los diferentes tipos de sociedades nativas que sostenían, pueden distinguirse claramente con respecto a la historia indígena bajo el dominio español. Pero deberían observarse otras soluciones. Las congregaciones jesuitas en la región guaraní, en la América del Sur, proporcionan uno de los ejemplos principales de la historia del tutelaje benévolo bajo los auspicios eclesiásticos. Los jesuitas impusieron un control estricto de supervisión y un régimen comunal por el cual los indios se encontraron sin alternativa después de que la Compañía de Jesús fuera expulsada en 1767. Asimismo, en la región yaqui del norte de México, una sociedad de misión fue mantenida mediante el trabajo agrícola comunal. Durante los siglos XVII y XVIII, los jesuitas y los indios se mantenían a través de las ganancias de las misiones. En aquellas áreas marginales de misión, la aculturación avanzó en ausencia, o virtual ausencia, de encomienda, corregimiento, tributo, hacienda, minería y población civil, instrumentos que, todos ellos, tan decisivos habían sido en la aculturación de otros lugares. Los casos no son importantes en cuanto a la cantidad de indios, puesto que sólo involucraban a poblaciones minúsculas, en contraste con los grandes establecimientos densamente poblados pertenecientes a los imperios azteca e inca. No obstante, indican algo de la variedad tipológica entre las influencias españolas y reacciones indígenas.

Lo que sobrevivió de la cultura india en la América española puede identificarse principalmente a nivel individual, familiar y de comunidad. Para las comunidades, la tendencia fue a independizarse una de la otra, resistir las presiones españolas de forma colectiva, y sobrevivir como depositarias de los vestigios del indianismo. La cultura de la clase alta nativa desapareció, no, como pensaba Humboldt, a causa de las muertes durante la época de las conquistas, sino gradualmente con el paso del tiempo, y a través de los procesos históricos de extirpación y adaptación. Salvo algunas excepciones, los caciques, principales conductores de la hispanización, abandonaron a la sociedad indígena por sus propios intereses privados. Otros que no eran caciques, ni tan sólo principales, abandonaron los pueblos para incorporarse a las haciendas, plantaciones, minas, o ciudades, o para ocultarse en los bosques,

o para errar por los caminos. Pero los supervivientes de los pueblos se apoyaron mutuamente, oponiéndose al cambio. Mientras pudieron, conservaron sus propios sistemas agrícolas, indumentaria, vida cotidiana, comida y costumbres locales. Es un error, por supuesto, formarse una idea de lo ocurrido en la América india exclusivamente en términos de lo que sobrevivió y de lo que no. Estamos tratando con un cúmulo de relaciones sumamente complejas, dentro del cual un simple vestigio representa sólo una de las características significativas de cualquier rasgo. Otra cuestión es el lugar que ocupa dicho rasgo en la configuración total, su origen y significado, la atención, o escasa atención, concedida a éste, y su convergencia o interacción o desviación con respecto a otros rasgos. Estos temas y las modificaciones de todos ellos a lo largo del tiempo, están todavía en una fase de comprensión muy temprana.

Capítulo 7

LOS INDIOS Y LA FRONTERA EN EL BRASIL COLONIAL

En el presente capítulo, la «frontera» es la frontera europea, el límite de la expansión colonial hacia el interior de Brasil. Cada una de las cientos de tribus de nativos americanos también tenía su propia frontera, que a veces era fluida y cambiante, pero que, más a menudo, estaba definida geográficamente y era bien conocida por cada uno de los miembros de la tribu. Las fronteras tribales eran los límites entre grupos que con frecuencia eran hostiles y guerreaban unos contra otros, o eran los límites de las expediciones de caza o del ciclo anual de recolección de los distintos pueblos. La frontera europea era una división más acentuada: el límite de la penetración o la ocupación permanente por parte de una cultura extraña. Señalaba una división entre pueblos con diferencias radicales en su composición racial, étnica, religiosa, política y tecnológica. Para los colonizadores europeos, la frontera representaba el borde de la civilización. Más allá de la frontera se encontraba la barbarie desconocida del sertão —las «tierras vírgenes», la manigua o los yermos del interior—, o la impenetrable selva, es decir, los bosques tropicales del Amazonas.

En la práctica, la frontera no era tan clara como posiblemente la percibían los colonizadores. Los hombres que exploraban, explotaban o atacaban las fronteras solían ser *mamelucos* por cuyas venas corría sangre mixta, europea e india. Muchos de ellos hablaban tupí-guaraní u otra lengua india. De modo casi invariable, iban acompañados de indios en calidad de guías, auxiliares o trabajadores forzados, y adoptaban los eficientes métodos de viaje y supervivencia de los indios. Incluso cuando los colonizadores europeos se encontraban firmemente afincados en tierras conquistadas a las tribus, la frontera no representaba por fuerza los límites entre la civilización y la barbarie. Frecuentemente los indios del otro lado de la frontera eran más civilizados. En la mayoría de las formas de expresión artística y, a menudo, de organización política y armonía social, los indios aventajaban a los hombres de la frontera, que normalmente eran duros, brutales, ignorantes, codiciosos e incultos.

Pocos atractivos tenía la frontera brasileña para los europeos. Había una falta total de metales preciosos entre las tribus del litoral atlántico y eran pocos los ru-

mores o las señales de que existiese alguna civilización avanzada en el interior. Parecía no haber ninguna probabilidad de descubrir en el campo de la meseta brasileña, o en las selvas que se extendían más allá de ella, algún imperio rico que pudiera compararse con el de los incas, el de los aztecas o el de los muiscas. Los aventureros españoles, más decididos o más dados a engañarse a sí mismos que su colegas portugueses, hicieron las exploraciones que pronto demostraron que en el corazón de Brasil no había riquezas que pudieran expoliarse. Sebastián Caboto, Juan de Ayolas, Domingo Martínez de Irala y Álvaro Núñez Cabeza de Vaca llegaron en sus exploraciones hasta los ríos Paraguay y Paraná en las décadas de 1520 y 1530, y Aleixo Garcia, un portugués que trabajaba con los españoles, acompañado de un grupo de guaraníes cruzó el continente, y fue el primer europeo que vio puestos avanzados del imperio inca. Durante la década de 1530, algunos de los lugartenientes de Pizarro encabezaron expediciones desastrosas que, partiendo de los Andes, querían explorar los bordes occidentales de las selvas amazónicas. Durante aquellos mismos años, españoles y alemanes hambrientos de oro penetraban en el norte de América del Sur, remontando el Orinoco y alcanzando las fuentes de los afluentes del Amazonas en el noroeste. Ya en 1542, Francisco de Orellana llevó a cabo el primer descenso del Amazonas desde Quito hasta el océano Atlántico; y fue otra expedición española, la de Pedro de Ursúa y del infame rebelde Lope de Aguirre, la que, en 1560, protagonizó el único descenso que, aparte del citado, se hizo durante el siglo XVI. Los supervivientes de estas expediciones salieron quebrantados y empobrecidos, y la Amazonia adquirió una reputación terrible. Lope de Aguirre resumió lo que pensaban sus contemporáneos cuando escribió al rey de España sobre las penalidades sufridas al atravesar el Amazonas y le aconsejaba que no enviaran flotas españolas a aquel lugar.[1]

Se hicieron intentos inconexos de descubrir oro, plata y piedras preciosas en las inmensidades del Brasil central, pero muy poco se logró con ellos hasta el último decenio del siglo XVII. Al mismo tiempo, la tierra no era un atractivo suficiente para inducir a trasladarse a la frontera. No había escasez de tierra a lo largo de los miles de kilómetros de costas brasileñas. La idea de los descubrimientos científicos no llegó hasta la época de la Ilustración en las postrimerías del período colonial. Muy pocos exploradores conquistaron fama o recompensas a cambio de sus esfuerzos: Pedro Teixeira fue elogiado por su viaje de subida y descenso del Amazonas en 1638-1639, pero ello se debió exclusivamente a que fue una empresa geopolítica destinada a empujar las fronteras portuguesas río arriba.

El interior de Brasil tenía un solo artículo que interesara a los europeos: sus habitantes nativos. Los ríos, las llanuras y las selvas de Brasil estaban llenos de tribus formadas por hombres robustos y mujeres relativamente atractivas. Esta gran reserva humana era un blanco obvio tanto para los colonizadores que necesitaban con desespero mano de obra, como para los misioneros ansiosos de difundir su evangelio e incrementar su cuenta personal de almas conquistadas.

Sin embargo, la población india de la costa y el interior brasileños se vio al mismo tiempo aniquilada, durante los siglos XVI, XVII y todos los siguientes por enfermedades importadas, contra las cuales no tenían ninguna defensa genética. La

1. Lope de Aguirre al rey Felipe [V], en C. R. Markham, trad., *Expeditions into the Valley of the Amazons,* Hakluyt Society, 24, Londres, 1859, p. xii.

viruela, el sarampión, la tuberculosis, la tifoidea, la disentería y la gripe mataron rápidamente a decenas de miles de nativos americanos que, por lo demás, gozaban de una salud perfecta y muy buena forma física. Es imposible cuantificar la importancia de esta despoblación, pero encontramos muchos indicios de ella en las crónicas. Al principio aparecen referencias a las poblaciones densas y los grandes poblados próximos unos a otros en todas partes de Brasil y la Amazonia.[2] Las crónicas también están llenas de referencias a la despoblación y las enfermedades. Como de costumbre, los jesuitas son nuestra mejor fuente de información: escribieron descripciones exactas de los síntomas de las enfermedades y proporcionaron datos cuantitativos de la disminución del número de personas que vivían en sus misiones. Fuesen cuales fueran las cifras concretas, no cabe duda alguna de que se produjo una tragedia demográfica de gran magnitud.

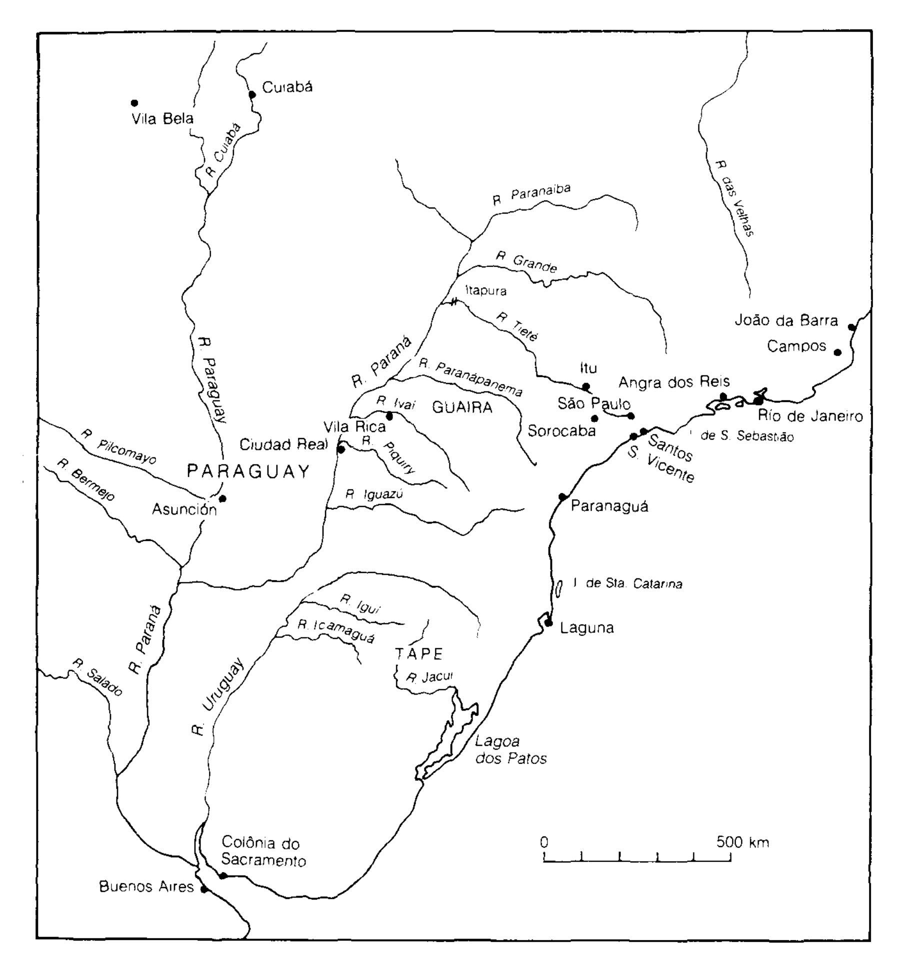
Los siglos XVI y XVII

Cuatro fueron los principales teatros de expansión de la frontera durante el período que culmina con el descubrimiento de oro a finales del siglo XVII: 1) el sur, que fue la región donde penetraron los paulistas y que abarcaba los actuales estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo y el Mato Grosso meridional; 2) el centro, es decir, el interior desde Salvador da Bahía; 3) el interior del noreste; 4) el Amazonas, que era explotado desde Maranhão y Pará.

El sur

João Ramalho, un portugués que naufragó en la costa de São Vicente hacia el año 1510 y que se las compuso para casarse con una hija del poderoso cacique Tibiriça de los goianá tupinikin, que vivían en la meseta de Piratininga, engendró muchos hijos y éstos, a su vez, tuvieron una nutrida prole de mamelucos con numerosas mujeres indias. Al fundarse la primera colonia portuguesa en São Vicente en 1532 y el colegio y reducción jesuitas de São Paulo de Piratininga en 1553, el jesuita Manoel da Nóbrega, refiriéndose a los descendientes de Ramalho, ya decía que iban «a la guerra con los indios, sus festividades son indias, y viven como ellos, tan desnudos como los propios indios». Esta mezcla de razas era característica de São Paulo, donde un siglo después los niños seguían hablando el tupí como primera lengua e iban a la escuela a aprender portugués. Al identificarse tanto con una tribu india, los paulistas se vieron involucrados en guerras intertribales: en sus comienzos, la historia de su ciudad se caracteriza por las luchas encarnizadas contra los tamoio (aliados de los franceses en Guanabara) y excursiones río Tieté abajo contra las tribus que hablaban ge y a la sazón eran conocidas por el nombre de bilreiros (discos de madera para los labios) o coroados (coronados, debido a su corte de pelo), a los que cabe suponer precursores de los modernos kaingang y los ya extintos cayapó del sur.

2. Para un estudio de la población de Brasil hacia 1500, véase John Hemming, *Red gold. The conquest of the Brazilian Indians*, apéndice, Londres, 1978, pp. 487-501.



Brasil meridional

Fue a principios del siglo XVII cuando las tribus del sur de Brasil empezaron a acusar los efectos de dos fronteras europeas distintas: los jesuitas españoles llevaban su empresa misionera hacia el este, cruzando el Paraná y el curso alto del Uruguay desde sus bases cerca de Asunción, en Paraguay; y los paulistas comenzaban a internarse en las selvas en busca de esclavos. No fue casualidad que los jesuitas tuvieran más éxito entre los guaraníes de Paraguay, y sus parientes cercanos los carijó y los tape del sur del Brasil, que entre otras tribus sudamericanas. Estos pueblos de habla guaraní eran profundamente espirituales, además de excelentes agricultores que vivían en poblados populosos. Respondieron prontamente a los dos beneficios que les ofrecían los jesuitas: una existencia muy disciplinada y regida por preceptos religiosos desde la cuna hasta la sepultura, y abundantes alimentos

obtenidos en sus eficientes plantaciones y ranchos. Alonso de Barzana, uno de los primeros jesuitas que llegaron a Paraguay, comprendió el potencial de estos guaraníes cuando en 1594 escribió:

> Es toda esta nación muy inclinada a religión, verdadera o falsa ... Conocen toda [*sic*] la inmortalidad del alma y temen mucho las *anguerá,* que son las almas salidas de los cuerpos, y dicen que andan espantando y haciendo mal. Tienen grandísimo amor y obediencia a los Padres, si los ven de buen ejemplo ... Son estas naciones grandes labradores; tienen muchísimas comidas, especialmente maíz, diversos géneros de mandioca y de otras raíces muy buenas y gran suma donde quiera de pesquería.[3]

En el último decenio del siglo XVI y en el primero del XVII los misioneros jesuitas españoles penetraron en una región que ellos llamaban Guairá. Se encontraba al este del Paraná y entre sus afluentes el Iguaçu y el Paranapánema, más o menos a medio camino entre Asunción y São Paulo, por lo cual los portugueses consideraban que se encontraba en el lado de la línea de Tordesillas que les correspondía a ellos. Sus actividades misioneras dieron fruto y una serie de «reducciones» (poblados de indios «reducidos» al cristianismo y a la sociedad «civilizada») pronto se llenaron de guaraníes y carijó que se habían hecho cristianos. En 1594 el jesuita español Barzana ya se quejaba de que la mayor parte de los indios que la Compañía convirtiera al principio de su presencia en Paraguay habían muerto de enfermedades extrañas o huido para evitar la persecución de los colonizadores. Desconcertados por estas epidemias e incapaces de impedir que disminuyese la población, los jesuitas no desistieron de su labor de proselitismo y se limitaron a mirar con ojos hambrientos las nutridas poblaciones nativas que había hacia el este y el noreste.

Los paulistas miraban en la misma dirección, por razones menos elevadas. El ayuntamiento de São Paulo explicó el problema en 1585, en la que fue su primera referencia franca a la esclavitud india:

> Esta tierra corre gran peligro de quedar despoblada porque sus habitantes no tienen esclavos [indios] como antes, por los cuales siempre han sido servidos. Esto es resultado de muchas enfermedades ... de las cuales han muerto más de dos mil cabezas de esclavos en esta capitanía durante los últimos seis años. Esta tierra era ennoblecida antes por estos esclavos, y sus colonizadores se sustentaban honorablemente con ellos y obtenían grandes ingresos.[4]

São Paulo era una población pequeña situada en lo alto de una colina, con sólo 2.000 habitantes blancos, en 1600. Y, a pesar de ello, los paulistas, los ciudadanos de esta población fronteriza, organizaron una serie de expediciones audaces y exploraron miles de kilómetros del sur y el centro de Brasil. Estas expediciones recibían el nombre de *bandeiras* (probablemente debido a la bandera que portaba una pequeña compañía de soldados), y los duros habitantes de los bosques que participaban en ellas eran *bandeirantes.* Aunque los bandeirantes albergaban la esperan-

3. Alonso de Barzana a Juan Sebastián, Asunción, 8 sept., 1594, en Marcos Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias,* Madrid, 1965, p. 85.
4. Acta da Câmara da São Paulo, 1585, en Afonso de Escragnolle Taunay, *História geral das bandeiras paulistas,* 11 vols., São Paulo, 1924-1950, vol. I, p. 156.

za de encontrar metales o piedras preciosos, su verdadero propósito era capturar indios. En el decenio de 1590 Jorge Correia, capitán-mayor de São Paulo, y Jerónimo Leitão encabezaron expediciones de este tipo contra los carijó siguiendo la costa meridional hasta Paranaguá, y luego, durante seis años, bajando por el Tietê. Los jesuitas españoles afirmaron que estas campañas en el Tietê destruyeron 300 poblados nativos y causaron la muerte o la esclavitud de 30.000 personas. Otras expediciones «invadían y recorrían el país» por el norte hasta los ríos Jeticaí (el actual río Grande) y Paranaíba. En 1602, Nicolau Barreto condujo a 300 blancos y muchos indios —una gran proporción de los hombres adultos de São Paulo— hacia el norte, recorriendo cientos de kilómetros hasta llegar a los ríos Velhas y curso alto del São Francisco: regresaron después de dos años de marchas y numerosas muertes, trayendo consigo 3.000 prisioneros temiminó. Todos los años las bandeiras atacaban a los carijó y a otras tribus que vivían en lugares situados al alcance de São Paulo.

Era inevitable que estas expediciones chocasen pronto con los españoles que avanzaban hacia el noreste desde Asunción. Ocurría esto durante los 60 años de unión de las coronas de España y Portugal (1580-1640), cuando muchos portugueses pensaban que su país estaba ocupado por España y existía mutua antipatía entre los súbditos de la monarquía católica dual de la península ibérica. Los españoles de Paraguay intentaron fundar dos poblaciones en Guairá: Ciudad Real en la confluencia del Piquirí y el Paraná, y Vila Rica en el curso inferior del Ivaí. Entre 1607 y 1612 los hermanos Preto hicieron incursiones desde São Paulo y capturaron a cientos de indios que trabajaban para los colonizadores en las ciudades mencionadas. Fue en ese momento cuando los jesuitas abrieron su provincia misionera de Guairá. Durante 20 años a partir de 1610, padres jesuitas bajo la dirección de Antonio Ruiz de Montoya crearon 15 poblados o «reducciones» en los valles del Paranapánema, el Tibagi y el Ivaí. Los indios acudieron en gran número a estas reducciones para librarse de la severa opresión de los colonizadores españoles de Ciudad Real y Vila Rica.

El espectáculo de grandes poblados misioneros llenos de miles de guaraníes dóciles resultó demasiado tentador para los bandeirantes paulistas. Los bandeirantes y sus bandas de indios y mamelucos adiestrados eran ya expertos habitantes de los bosques y rastreadores. Llevaban una vida penosa durante las expediciones, comiendo un poco de mandioca asada o lo que pudieran cazar o pescar. Si era posible, hacían incursiones en los poblados indios y robaban los alimentos que había en ellos. Eran hombres muy barbudos y llevaban botas altas, trajes de piel o de cuero, enguantado protector y sombreros de ala ancha para resguardarse de los fuertes rayos del sol, de la lluvia, de los insectos y de los detritus que caen de las selvas tropicales. Aparte de provisiones, espadas y armas de fuego, su bagaje incluía sogas y grilletes para sujetar a sus víctimas y algunas herramientas de minero por si encontraban depósitos de minerales. Un jesuita se maravilló al ver el esfuerzo que los bandeirantes dedicaban a expediciones de captura de esclavos que podían durar varios años. «Van sin dios, sin alimentos, desnudos como los salvajes, y sometidos a todas las persecuciones y miserias del mundo. Los hombres se aventuran a penetrar 200 o 300 leguas en el sertão, sirviendo al diablo con tan asombroso martirio, con el objeto de comerciar o robar escla-

vos».[5] El jesuita Diego Ferrer reconoció que «estos Portugueses hazen y padecen sin comparación mas para ganar a los cuerpos de los Indios para su servicio que yo para ganar a sus almas para el cielo».[6] A estos malhechores les resultaba infinitamente más fácil apresar a los habitantes de una reducción jesuita que perseguir a tribus hostiles aisladas o nómadas en las profundidades de las selvas.

El primer ataque de los paulistas contra los indios de una remota reducción de Guairá fue el que lanzó Manoel Preto en 1616. Volvió a atacar en 1619, y en 1623-1624 su bandeira condujo a más de 1.000 indios cristianos de Guairá a la esclavitud en las plantaciones próximas a São Paulo. Hubo otros ataques en los años siguientes. Los jesuitas mandaron quejas furiosas al rey Felipe contra los «Piratas Portugueses que según parece por sus obras mas son bestias fieras que hombres racionales ... es gente desalmada y es tanto que asi matan Indios como si fueran bestias no perdoñado a edad ni sexo ...».[7] Informaron que los bandeirantes mataban a los niños pequeños o a los ancianos porque entorpecían la marcha de la columna, y daban muerte a los caciques para impedir que empujaran a su gente a rebelarse.

En 1628 una bandeira enorme formada por 69 blancos, 900 mamelucos y más de 2.000 indios salió de São Paulo bajo el mando del más famoso de todos los bandeirantes, Antônio Rapôso Tavares. Entre los portugueses que participaron en esta incursión había dos jueces de São Paulo, dos concejales, el acusador público, y el hijo, el yerno y el hermano del decano de los jueces de la ciudad. La bandeira marchó hasta el valle del Ivaí y acampó en las afueras de la reducción de San Antonio. Siguieron cuatro meses de tranquilidad insegura durante los cuales bandeirantes y jesuitas se pelearon por la propiedad de varios grupos de indios. Finalmente, el 29 de enero de 1629, los bandeirantes entraron en la misión para apoderarse de determinado cacique. El hechizo se rompió: era la primera vez que los portugueses penetraban en el recinto de una reducción. También apresaron a «toda la demás gente que el Padre estaba adoctrinando en la dicha aldea de San Antonio de suerte que llevaron de ella segun algunos mismos de ellos confiesan dos mil piezas ō gente de carga con infinita chusma, y destruyeron a toda la aldea quemando muchas casas robando la Yglesia y casa del padre ...».[8] Los portugueses se consideraban a sí mismos cristianos devotos, de modo que tuvieron que inventar excusas complicadas para esta violación de un refugio cristiano, negación de todas las afirmaciones de proselitismo cuyo fin era condonar la colonización española y portuguesa de las Américas. Algunos dijeron que los catecúmenos que se llevaron para convertirlos en esclavos eran conducidos al seno de la Iglesia; otros alegaron que su país se enfrentaba a la ruina si carecía de mano de obra «libre» y que los indios eran técnicamente libres. Se dice que Rapôso Tavares dío la nota patriótica exclamando: «Hemos venido a expulsaros de toda esta región! ¡Porque esta tierra es nuestra

5. Jesuita anónimo, «Sumário das armadas que se fizeram e guerras que se deram na conquista do rio Paraíba» [*c.* 1587], en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro [RIHGB]*, 36, 1, 1873, pp. 13-14.

6. Diego Ferrer, Carta Anua de 21 de agosto de 1633, en Jaime Cortesão, *Jesuítas e bandeirantes no Itatim (1596-1760)*, Río de Janeiro, 1952, p. 45.

7. Ruiz de Montoya a Nicolas Durán, Carta Anua de 1628, en Jaime Cortesão, *Jesuítas e bandeirantes no Guairá (1594-1640)*, Río de Janeiro, 1951, p. 269.

8. Justo Mancilla y Simón Masseta, «Relación de los agravios que hicieron algunos vecinos y moradores de la Villa de S. Pablo de Piratininga...», en *ibid.*, p. 315.

y no del rey de España!».[9] Seguidamente su bandeira saqueó otro poblado desocupado, invadió una floreciente misión a orillas del Tibagi y puso los grilletes a toda su población, formada por 1.500 hombres, mujeres y niños. Dos jesuitas acompañaron a la bandeira durante los 40 días de marcha de regreso a São Paulo, con miles de cautivos conducidos por los indios de los propios paulistas. Los jesuitas quedaron horrorizados al ver la facilidad con que los tratantes de esclavos sobornaban a las autoridades de la ciudad regalándoles indios cautivos.

> y con esto despues de tantas abominaciones fueron bien recividos ... Cierto que ninguno puede imaginarse tal cosa, sino la viese con sus ojos, pues toda su vida destos salteadores no es sino yr, y bolver del serton, yr y traer captivos con tantas crueldades, muertes, y latrocinios, y luego venderlos como si fueran cochinos.[10]

Una vez que Rapôso Tavares hubo destruido impunemente una reducción jesuita y esclavizado a sus habitantes, las misiones de Guairá estuvieron condenadas. Otros dos poblados fueron saqueados por André Fernandes en 1630, y un tercero por otro bandeirante en 1631. Los padres jesuitas decidieron que su posición era insostenible. Reunieron a 10.000 indios de las reducciones que les quedaban en Guairá y bajaron con ellos por el Paraná en un convoy formado por cientos de canoas. Los colonizadores españoles trataron inútilmente de impedir este éxodo de lo que consideraban su reserva de mano de obra. En 1632 los paulistas dirigieron sus ataques contra estas poblaciones de colonizadores, y Vila Rica y Ciudad Real fueron abandonadas para siempre. Los refugiados de Guairá quedaron reinstalados en una región donde los jesuitas justo empezaban a penetrar. Cuatro años antes se habían fundado dos reducciones al este del curso alto del río Uruguay, en lo que actualmente es el estado brasileño de Rio Grande do Sul. Después de tener conflictos espirituales con poderosos jefes-chamanes —y de algunas luchas físicas entre indios recién convertidos e indios que ofrecían resistencia a la nueva fe—, los jesuitas lograron atraerse a miles de ansiosos guaraníes. Como ocurre siempre en la historia de Brasil, los misioneros se valieron de regalos de artículos comerciales y del prestigio de una tecnología avanzada para apoyar su labor de proselitismo.

Después de fundar reducciones a orillas del Ijuí y del Ibicuí, tributarios del Uruguay, los jesuitas españoles prosiguieron su avance hacia el este. En 1633 cruzaron la llanura, en el territorio de Tape Guaraní, para alcanzar el Jacuí, río que desembocaba directamente en el Atlántico a través de la Laguna de los Patos. Ya iban acercándose a un objetivo geopolítico declarado: crear un cinturón continuo de misiones que atravesara la parte central de la América del Sur, desde Potosí, la ciudad de la minería de plata situada en el altiplano, hasta el océano Atlántico, pasando por el Chaco y por la cuenca del Paraguay-Paraná. En su avance hacia el este, los jesuitas españoles chocaron con los intereses portugueses en este sector del litoral atlántico. A principios del siglo XVI, estas costas meridionales habían sido ocupadas sólo por esporádicos visitantes españoles. Se encontraban en el lado español de la línea de Tordesillas. Pero, como no hubo una ocupación permanente por par-

9. Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias de Paraguay, Uruguay y Tape*, Madrid, 1639, p. 35.
10. Mancilla y Masseta, «Relación de los agravios», p. 32.

te de los españoles, y como iba en aumento la pretensión portuguesa de que la línea de Tordesillas se extendía desde la desembocadura del Río de la Plata hasta la del Amazonas, los portugueses de São Vicente y São Paulo empezaron a desplegar una actividad creciente en esta región del sur. En 1576 un jefe carijó de Santa Catarina ya se quejaba de que dos veces al año llegaban barcos procedentes de São Vicente para comprar esclavos. Debido a la escasez de esclavos que a principios del siglo XVII se registró en São Paulo y sus cercanías, el comercio de esclavos se trasladó más hacia el sur. Unos intermediarios nativos llamados *mus* reunían cautivos para venderlos a los tratantes portugueses, que se los llevaban en barcos o por tierra. En 1635 el gobernador de São Vicente autorizó una enorme expedición marítima a la Laguna de los Patos. Esta vez no hubo simulación alguna de que se iban a comprar esclavos: la expedición fue pertrechada para la guerra y no para el comercio. Un jesuita portugués vio la base de los tratantes en la laguna: había en ella 15 barcos de altura y numerosas canoas de guerra grandes. Al jesuita le escandalizó que las autoridades hubieran dado permiso para que «barco tras barco lleno de hombres con pólvora y grilletes y cadenas hicieran la guerra contra los paganos de los Patos, que habían estado en paz durante tantos años y algunos de los cuales eran cristianos».[11]

Durante el año que siguió a esta incursión descarada contra la laguna, el bandeirante Antônio Rapôso Tavares marchó hacia el sur con una poderosa expedición de 150 blancos y 1.500 tupí. En diciembre de 1636 atacó las más septentrionales de las nuevas reducciones tape de los jesuitas en Tape. Ya no hubo titubeos ni demoras. Los paulistas atacaron en seguida al son de tambores y trompetas de batalla y con las banderas desplegadas. También los jesuitas se mostraron menos cohibidos. Habían empezado a armar y adiestrar en secreto a los nativos convertidos, así que el fuego de sus arcabuces contuvo a los portugueses durante un tiempo. Aquella misión fue destruida. Otra gran bandeira pasó los años 1637 y 1638 apresando a miles de indios cristianos de los nuevos poblados que los jesuitas habían creado a orillas del Ibicuí. Al final, en 1639, las autoridades españolas de Asunción permitieron que los jesuitas armasen a sus indios para defenderse de estos atropellos. Algunos padres jesuitas con experiencia militar antes de ingresar en la Compañía se encargaron de supervisar la fortificación de las reducciones que quedaban y el adiestramiento de sus habitantes. El resultado fue la derrota de la siguiente gran bandeira, en marzo de 1641. Los paulistas fueron vencidos en una serie de batallas libradas en canoas en el Mbororé, afluente del curso alto del Uruguay, y en combates encarnizados en las misiones rodeadas de empalizadas. La persecución duró varios días, a través de los bosques de pinos empapados por la lluvia en Santa Catarina y Paraná y hubo feroces combates. Las victorias de Mbororé pusieron fin a las agresiones paulistas contra las misiones paraguayas y determinó la frontera definitiva entre las posesiones portuguesas y españolas en el sur del Brasil.

En el momento de la dispersión de las misiones de Guairá en 1631, un grupo de jesuitas se dirigió hacia el oeste, cruzando el Paraná, y creó una provincia misional en la margen izquierda del Paraguay, al norte de Asunción. Si bien esta nueva provincia jesuita, llamada Itatín, quedaba muy lejos al oeste del Paraná y de la

11. *Registro geral da Câmara Municipal de São Paulo,* Arquivo Público Municipal de São Paulo, 1917, vol. I, p. 500.

línea de Tordesillas, y aunque estaba protegida por cientos de kilómetros de áridas selvas —la gran selva seca o *mato grosso* que dio su nombre a un estado del Brasil de hoy—, pronto sufrió los ataques de los bandeirantes. Los colonizadores españoles conspiraron para ayudar a los paulistas a entrar en las reducciones de los odiados jesuitas; hasta que, habiendo destruido las misiones, los incursores portugueses atacaron y demolieron Jérez, la población de los propios colonizadores españoles. Hubo ataques de los bandeirantes contra Itatín en 1632, 1637 y 1638; y las nuevas misiones también se vieron hostigadas por feroces guerreros guaicurúes y payaguás, que controlaban las márgenes y las aguas del curso alto del Paraguay. El golpe definitivo tuvo lugar en 1648 con la incursión de Antônio Rapôso Tavares en el comienzo de un épico viaje de 12.000 km que Jaime Cortesão, apologista de los bandeirantes, ha denominado «la mayor bandeira del mayor de los bandeirantes». Al frente de 60 blancos y relativamente pocos indios, Rapôso Tavares marchó siguiendo la divisoria entre la cuenca del Paraguay y la del Amazonas, cruzó el Guaporé y el norte del Chaco hasta llegar a las estribaciones orientales de los Andes, descendió luego por el Mamoré y el Madeira —fue el primer descenso de ese gran río— y siguió hasta Belém, en la desembocadura del Amazonas. Al volver a São Paulo tras muchos años de ausencia, su familia apenas reconoció a aquel anciano marcado por los estragos del tiempo. El jesuita António Vieira deploró la crueldad de los bandeirantes, pero no pudo menos que admirar su hazaña de exploración: «¡Fue en verdad uno de los [viajes] más notables que jamás se hayan hecho en el mundo hasta ahora!».[12] Pero en su comienzo esta bandeira había descargado el golpe definitivo sobre la provincia jesuita de Itatín, destruyendo una misión a orillas del río Tare, que es el límite actual entre Brasil y Paraguay. Un padre jesuita fue muerto a tiros durante este ataque y cientos de indios convertidos al cristianismo fueron reducidos de nuevo a la esclavitud.

Las incursiones de los bandeirantes contuvieron la expansión española desde Asunción y pusieron así los cimientos de las fronteras meridional y occidental de Brasil. Pero el gran historiador brasileño Capistrano de Abreu preguntó: «¿justifican semejantes horrores la consideración de que, gracias a los bandeirantes, las tierras devastadas pertenecen ahora a Brasil?».[13]

Los *engenhos* de azúcar de las capitanías de Río de Janeiro y São Vicente y las *fazendas* que rodeaban São Paulo eran los principales consumidores de mano de obra india. Muchas ciudades nuevas, especialmente Paranaíba, Sorocaba e Itú, fueron fundadas en el siglo XVII por bandeirantes y se basaban en la mano de obra india. Los principales ciudadanos de la propia São Paulo tenían «administraciones» sobre cientos de indios y alardeaban de ejércitos privados constituidos por arqueros nativos. Los indios cautivos preferían con mucho la varonil ocupación de la guerra —ya fuera en expediciones de captura de esclavos o en las rencillas periódicas que estallaban entre las familias paulistas— al ignominioso y aborrecible trabajo en las plantaciones. En las sociedades indias los hombres eran tradicionalmente los encargados de desbrozar la selva, cazar y pescar; pero la agricultura era trabajo de mujeres. Los miembros de una tribu se ayudaban mutuamente y con frecuencia

12. António Vieira al Provincial de Brasil, Pará, enero 1654, Alfred do Vale Cabral, ed., *Cartas jesuíticas,* 3 vols., Río de Janeiro, 1931, vol. I, p. 411.

13. João Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial*[5], Brasilia, 1963, pp. 115-116.

compartían las piezas cazadas. La idea de trabajar por cuenta ajena, ya fuese por un estipendio o por coacción, y la idea de producir un excedente que fuera más allá de las necesidades inmediatas de la familia de un hombre les resultaban absolutamente repugnantes.

La ley portuguesa exigía que los indios que no habían sido esclavizados legalmente vivieran en poblados misionales o *aldeias.* Los jesuitas de São Paulo intentaron administrar unas cuantas de tales aldeias cerca de la ciudad, pero estas misiones regimentadas, que funcionaban bastante bien cuando estaban lejos de la sociedad fronteriza, no daban buenos resultados cuando se hallaban rodeadas de colonizadores. Las aldeias de las misiones se convirtieron en parroquias laicas y sus tierras se veían invadidas constantemente por los colonizadores y su ganado. El mayor problema era un requisito jurídico en el sentido de que los indios de las misiones tenían que trabajar durante parte del año —el número de meses varió en leyes sucesivas— para los colonizadores adyacentes a cambio de «salarios» expresados en piezas de paño basto. El resultado fue que las aldeias se veían privadas a menudo de sus varones. Eran lugares deprimentes, en constante disminución a pesar de los esfuerzos por reponer los habitantes que se habían ido con una proporción de los indios que traían los bandeirantes.

La aldeias misionales dieron motivo a frecuentes disputas entre los jesuitas y los habitantes de São Paulo. La opinión que los colonizadores tenían de los indios de las misiones quedó demostrada en una declaración pública de 1611: «Debería estar ordenado que los paganos trabajaran para los ciudadanos por salario y remuneración, para que cuidaran sus minas e hicieran su trabajo. Esto produciría diezmos para dios, quintos para el rey y beneficios para los ciudadanos. Daría [a los indios] y a sus esposas utilidad y las ventajas de vestirse por medio de su trabajo. Los apartaría de sus continuas idolatrías y embriaguez ...».[14] Aunque algunos jesuitas se resistieron con firmeza a semejantes presiones, otros querían abandonar la ingrata tarea de administrar las aldeias porque, como dijo Francisco de Morais, «nuestra presencia en ellas sólo sirve para causar afrenta y desacreditar a la Compañía [de Jesús] ... [y conduce a] las ignominias y los vituperios que sufrimos».[15] Durante la década de 1630 un torrente de justas protestas de los jesuitas españoles empujó al Papa a condenar a los paulistas que se dedicaban a la trata de esclavos. Los ciudadanos de São Paulo se ofendieron. La crisis se produjo con la expulsión de los jesuitas de Río de Janeiro y luego de São Paulo en julio de 1640. Los poblados de las misiones fueron confiados a administradores laicos, que causaron su rápida decadencia y expusieron a los habitantes que quedaban en ellos a abusos constantes. Hubo más protestas enérgicas por parte de colonizadores y misioneros. Pero hasta 1653 no volvieron los jesuitas a São Paulo, y sólo con la condición de que compartieran la administración de las aldeias con laicos. Durante su ausencia, el gobernador Salvador de Sá testificó que el número de habitantes de los cuatro poblados principales de Marueri, São Miguel, Pinheiros y Guarulhos había descendido en casi un 90 por 100, de un total de 2.800 familias a 290.

14. Declaración del 10 junio de 1612, São Paulo, en Pedro Tacques de Almeida Paes Leme, «Notícia histórica da expulsão dos Jesuítas do Collegio de S. Paulo», *RIHGB*, 12, 1849, p. 9.

15. Francisco de Morais a Simão de Vasconcelos, en Serafim Leite, S. J., *História de Companhia de Jesus no Brasil,* 10 vols., Lisboa y Río de Janeiro, 1938-1950, vol. VI, p. 97.

El centro

Los ciudadanos de Río de Janeiro y de las poblaciones pequeñas de la larga costa que se extendía entre dicha ciudad y Salvador da Bahía, se preocupaban menos por la frontera que los duros habitantes de la lejana São Paulo. Los motivos eran tanto geográficos como históricos. Desde el punto de vista geográfico, Río de Janeiro se hallaba aislado del interior por las cumbres de granito de la sierra de Orgãos y la sierra de Mantiqueira. Parecidas cordilleras costeras y selvas espesas tenían atrapadas a las colonias de Espírito Santo, Pôrto Seguro e Ilhéus en una estrecha franja de costa. Les preocupaba más el comercio marítimo que la exploración del interior. Río de Janeiro se había fundado después de São Vicente y de São Paulo y pasó sus primeros años librando batallas contra los franceses y sus aliados los tamoio. Hasta 1567 no fueron los franceses derrotados definitivamente por Estácio de Sá en Guanabara; y hasta 1575 no fueron los tamoio de Cabo Frio sometidos y obligados a huir hacia el interior. Hubo cierta actividad por parte de los tratantes de esclavos en las postrimerías del siglo —el náufrago inglés Anthony Knivet fue empleado por el gobernador de Río de Janeiro en empresas de este tipo en el valle del Paraíba durante la década de 1590—, pero nada cuya envergadura fuese comparable a la de las bandeiras. Todavía en el decenio de 1630 los letárgicos ciudadanos de Río de Janeiro empezaban justo a penetrar en las fértiles llanuras de los waitacá, en la desembocadura del Paraíba, sólo 200 km al noreste de la ciudad.

El estancamiento de las colonias situadas a lo largo de la costa norte-sur entre el Paraíba y la Bahía de Todos los Santos se debió tanto al éxito de las tribus aimoré como a las limitaciones geográficas. Los aimoré eran una tribu de habla ge poseedora de las habituales habilidades de los ge en lo que se refiere a usar el arco, correr y rastrear las selvas. Según Knivet, que tal vez se equivocó en este caso, habían adoptado la práctica tupí de comerse a sus enemigos; pero Knivet dijo que lo hacían para nutrirse en vez de a modo de venganza ritual en las rencillas intertribales. En las batallas, los aimoré desconcertaban a los portugueses debido a sus camuflajes, emboscadas, la puntería mortal con que usaban el arco y las flechas y la rapidez con que se dispersaban después de un ataque. No libraban las batallas cuidadosamente planeadas que hacían a los tupíes vulnerables a los caballos, las espadas y las armas de fuego de los europeos. Físicamente poderosos, valientes e implacables, los aimoré resistieron con astucia los intentos de someterles o de seducirles con artículos de comercio. En 1587 Gabriel Soares de Sousa se quejó de que «se registró en esta tierra una plaga de aimoré por lo que ahora hay sólo seis ingenios [de azúcar] y éstos no producen ni pizca de azúcar ... Las capitanías de Pôrto Seguro e Ilhéus están destruidas y casi despobladas por el temor a estos bárbaros ... En los pasados 25 años estos brutos han matado a más de 300 portugueses y 3.000 esclavos».[16] Pero de Magalhães Gandavo lamentó que los aimoré «sean tan bárbaros e intratables que nunca hemos podido domarlos o hacerles aceptar la servidumbre como los otros indios de esta tierra, que aceptan la sumisión a la cautividad».[17] A comienzos del siglo XVII tuvo lugar una pacificación parcial de

16. Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*, São Paulo, 1938, p. 57.
17. Pedro de Magalhães Gandavo, *Tratado da terra do Brasil*, trad. de John B. Stetson, Cortes Society, 2 vols., Nueva York, 1922, vol. II, p. 110.

los aimoré. El gobernador de Brasil, Diogo Botelho, trajo cientos de guerreros tobajaras y potiguar recién pacificados al sur desde Ceará y Rio Grande do Norte y quedó asombrado al ver que obtenían algunas victorias luchando contra los aimoré. Los estragos de las enfermedades y el señuelo de la sociedad «civilizada» también ayudaron a persuadir a esa feroz tribu a dejar de combatir. Mas, a pesar de este éxito, no se hizo nada por empujar las fronteras de estas capitanías hacia el interior durante la época colonial.

El sector intermedio de la frontera brasileña se encontraba en el interior desde Bahía, subiendo por los ríos Paraguaçu, Jacuípe e Itapicurú hacia el gran arco del río São Francisco. Después de que Mem de Sá derrotara a las tribus cerca del Recôncavo y las tierras de las mismas fueran ocupadas por plantaciones de caña de azúcar, las excursiones hacia el interior se hacían en busca de mano de obra india. Penetrar en el interior de Bahía es relativamente fácil: el terreno suele ser lo bastante despejado como para permitir el movimiento a caballo. El principal obstáculo con que chocaban las expediciones hacia el interior del sertão era la falta de agua o de caza.

En el decenio de 1550 la primera oleada de jesuitas instaló a miles de indios en aldeias misionales cerca de Salvador da Bahía. Manoel da Nóbrega, Luís de Grâ, José de Anchieta y otros líderes jesuitas se mostraban jubilosos ante el número de nativos que aceptaban el bautismo. Dos cosas anularon los efectos de estos éxitos de los primeros momentos. Uno fue la muerte violenta del primer obispo, pero Fernandes Sardinha, que naufragó al norte de Bahía en 1556 y fue comido por los caeté partidarios de los franceses. Mem de Sá, dejándose llevar por una reacción emocional ante semejante barbaridad, permitió que se hiciera la guerra abierta contra los caeté y que los cautivos fuesen reducidos a la esclavitud. Los colonizadores necesitaban con desespero mano de obra y abusaron del edicto de Mem de Sá para esclavizar a todos los indios que capturaban. El otro desastre fue una ola de epidemias a principios del decenio de 1560, que aniquiló las misiones. Parece ser que la enfermedad más letal fue una forma de disentería hemorrágica. Dijo un jesuita que «la enfermedad empezaba con serios dolores dentro de los intestinos que hacían que el hígado y los pulmones se pudrieran. Luego se transformaba en pústulas que eran tan corrompidas y ponzoñosas, que la carne se desprendía en pedazos llenos de gusanos hediondos».[18] Otro la describió diciendo que era

> una forma de pústulas tan repugnantes y malolientes, que nadie podía soportar el gran hedor que emanaba de ellas. Por esta razón muchos murieron sin ser atendidos, consumidos por los gusanos que crecían en las heridas de las pústulas y eran engendrados en sus cuerpos en tal abundancia y de tamaño tan grande, que horrorizaban y conmocionaban a cualquiera que los viese.[19]

Fueran cuales fuesen las enfermedades, no cabe dudar de la despoblación que causaron. Los jesuitas registraron 30.000 defunciones en sus misiones próximas a Bahía. Leonardo do Vale habló de «tanta destrucción a lo largo de la costa, que

18. Simão de Vasconcelos, *Chronica da Companhia de Jesus,* libro 3, Lisboa, 1663, p. 285.
19. António Blásques a Diego Mirón, Bahía, 31 mayo 1564, en Serafim Leite, *Monumenta brasiliae. Monumenta Historica Societatis Iesu,* Roma, 1956-1960, pp. 79-81; vol. IV, p. 55.

las personas no podían enterrarse unas a otras. [En tribus] donde antes había 500 hombres capaces de combatir, ahora no había ni 20».[20] Estas epidemias se extendieron hasta mucho más allá de la frontera: el mismo jesuita reconoció que «los indios dicen que esto no era nada en comparación con la mortandad que reinaba en las selvas»[21] ajenas al control de los europeos.

La consecuencia inmediata de este desastre demográfico fue el hambre causada por la incapacidad de los indios de producir sus propios alimentos. Presa de desesperación, algunos indios se vendían a sí mismos o vendían a sus familias como esclavos a cambio de alimentos; la *Mesa da Consciência* de Lisboa dictaminó si esto era aceptable desde los puntos de vista moral y jurídico. Otros indios siguieron a los chamanes de las tribus en su búsqueda mesiánica de una «tierra sin males»: crearon curiosas mezclas de creencias espirituales cristianas y tupíes y huyeron hacia el interior más allá de la frontera en busca de refugios ilusorios conocidos por el nombre de «santidades». Durante los decenios que siguieron a las grandes epidemias, se llevaron a cabo campañas para conquistar estas santidades o ganarse su apoyo, lo cual contribuyó a que la frontera remontara los ríos que desaguaban en la Bahía de Todos los Santos.

El otro factor que motivó un desplazamiento de la frontera hacia el interior desde Bahía fue la perenne escasez de mano de obra. Al igual que en São Paulo, esta escasez se vio incrementada por la muerte de indios sometidos, la afluencia de colonizadores europeos que deseaban enriquecerse y no querían ejecutar trabajos manuales y el auge de los precios del azúcar. El tráfico de esclavos africanos estaba en mantillas. Estos esclavos valían mucho más que los indios —cuando escribió su testamento en 1569, el gobernador Mem de Sá valoraba a sus esclavos africanos a razón de entre 13 y 40 escudos cada uno, mientras que asignaba el valor de un solo escudo a los indios no especializados—, pero seguía existiendo una demanda inmensa de mano de obra india, ya fuera «libre» o esclava desde el punto de vista técnico. Esto dio origen a esfuerzos por conquistar tribus aisladas del interior o atraerlas a la costa utilizando falsas promesas. El gobernador que sucedió a Mem de Sá en Bahía, Luís de Brito de Almeida, no tenía escrúpulos en luchar contra los indios o tomar esclavos valiéndose de todos los medios posibles. Durante su permanencia en el cargo hubo expediciones en busca de esclavos tales como la de António Dias Adorno, que fue enviado al interior oficialmente para buscar minerales pero que, al volver, trajo 7.000 tupiguenes; o la de Luís Alvares Espinha, que marchó al interior desde Ilhéus para castigar a unos poblados y «no dándose por satisfecho con capturar aquellos poblados, siguió avanzando hacia el interior y volvió con infinidad de paganos».[22] Otros buscadores de esclavos recurrieron a otros métodos: deslumbraban a las tribus con sus alardes de destreza militar, las sobornaban con artículos de comercio y armas, y las engañaban con cuentos acerca de la vida maravillosa que les aguardaba bajo el dominio portugués. El historiador franciscano Vicente do Salvador describió cómo

20. Leonardo do Vale, carta, en João Ferrando de Almeida Prado, *Bahia e as capitanias do centro do Brasil (1530-1626)*, 3 vols., São Paulo, 1945-1950, vol. I, p. 219.
21. Leonardo do Vale a Gonçalo Vaz de Mello, Bahía, 12 mayo 1563, en Leite, *Monumenta brasiliae*, vol. IV, p. 12.
22. Vicente do Salvador, *Historia do Brasil*, libro 3, cap. 20, en *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro* [*ABNRJ*], 13, 1885-1886, p. 85.

> con semejantes engaños y algunos obsequios de paño o herramientas a los caciques ... animaban a poblados enteros. Pero cuando llegaban con ellos a un lugar desde el que se divisaba el mar, separaban a los hijos de los padres, al hermano del hermano y a veces hasta al esposo de la esposa ... Los utilizaban en sus haciendas y algunos los vendían ... Los compradores los marcaban en la cara a la primera fuga [intentada] o falta: afirmaban que habían costado dinero y eran sus esclavos.[23]

Cuando visitó Brasil en 1581, la Inquisición investigó a varios profesionales de la trata de esclavos y sus anales contienen detalles interesantes de sus actividades. Con el fin de ganarse la confianza de las tribus a las que pensaban traicionar, estos tratantes hacían cosas que disgustaban a la Inquisición: comían carne durante la cuaresma, tenían numerosas mujeres nativas, proporcionaban armas a los indios o fumaban «hierba sagrada» con los chamanes. El más famoso de estos profesionales de la trata era Domingos Fernandes Nobre, a quien los indios llamaban Tomacauna. El gobernador del Brasil empleaba a Tomacauna en calidad de tratante de esclavos, y el Santo Oficio de la Inquisición fue informado de cómo, en el curso de su nefario oficio, «cantaba y agitaba sonajeros y bailaba como [los indios], e iba desnudo como ellos, y lloraba y se lamentaba justamente como ellos hacían a su pagano modo ... y se emplumaba la cara con goma y se teñía con el tinte rojo *urucum,* y tenía siete esposas indias que le dieron para que las tuviese a la manera india».[24]

Las guerras declaradas contra los caeté y otras tribus del curso bajo del São Francisco, las epidemias y las actividades de los tratantes de esclavos se combinaron para despoblar el ya escasamente poblado sertão que se extendía al oeste de Bahía. Pronto escribiría un jesuita que «los portugueses recorren 250 o 300 leguas [1.500-2.000 km] en busca de estos paganos dado que ahora se encuentran tan lejos. Y como la tierra está ahora desierta, la mayoría de ellos mueren de hambre durante el viaje de regreso».[25] Otro jesuita se maravilló del «atrevimiento y la impertinencia con que [los tratantes de esclavos] se permiten entrar en el gran bosque, con gran coste, durante dos, tres, cuatro o más años».[26] Se repetía la historia de los bandeirantes, sólo que los hombres de Bahía eran menos decididos y tenían a menos indios a los que hostigar en su *hinterland.* También carecían del atractivo de las reducciones jesuitas llenas de indios convertidos al cristianismo y parcialmente culturizados.

Se comprobó que el sertão que había sido despojado en gran parte de habitantes nativos era buen lugar para la ganadería. Un mapa de finales del siglo XVI mostraba un corral de ganado en la desembocadura del Paraguaçu, y durante los decenios siguientes los ranchos ganaderos se extendieron hacia arriba siguiendo este río y los ríos paralelos a él, atravesando el sertão de Jacobina hacia el curso alto del São Francisco, y a través de ambas márgenes de ese gran río. Algunas familias se

23. Salvador, *História do Brasil,* São Paulo, Río de Janeiro, 1931, p. 92.
24. Heitor Furtado de Mendonça, *Primeira visitação do Santo Officio às partes do Brasil: confisões de Bahia, 1591-92,* Río de Janeiro, 1936, p. 172.
25. Jesuita anónimo, «Informação, dos primeiros aldeiamentos da Bahia», en *José de Anchieta, Cartas, informações, fragmentos históricos,* ed. de Antonio de Alcântara Machado, Río de Janeiro, 1933, pp. 378.
26. Jesuita anónimo, «Sumário das armadas», pp. 13-14.

convirtieron en poderosos magnates de la ganadería, *poderosos do sertão*, con tierras que se extendían a lo largo de muchos cientos de kilómetros de campo cubierto de matas, hierbas y arbustos. Los descendientes de Garcia Dias d'Ávila crearon un rancho llamado Casa da Torre y frecuentemente se peleaban con otro poderoso, António Guedes de Brito y sus herederos. Aunque algunos indios y mestizos culturizados tenían aptitudes para trabajar en la ganadería, la mayor parte de los indios eran incompatibles con el ganado. No podían resistir la tentación de cazar aquella presa grande y fácil. Los rancheros no estaban dispuestos a tolerarlo y decidieron expulsar a todos los nativos de las tierras que pensaban destinar a pastizales. El resultado de esta necesidad de tierra para el ganado fue una serie de campañas contra las tribus indias durante el siglo XVII. Fue una guerra parecida a la que dos siglos después tendría lugar en el oeste norteamericano. Los enemigos eran indios de las llanuras, generalmente de habla ge y tan astutos como los temidos aimoré. En el decenio de 1620 los indios exterminaron a todos los colonizadores de la llanura de Apora; luego siguieron avanzando para expulsar a los de la *chapada* de Itapororocas y atacar los ranchos situados a orillas del curso bajo del Paraguaçu. Hasta después de las guerras contra los holandeses no reanudaron la ofensiva las autoridades de Bahía. En la década de 1650 se organizaron expediciones militares que remontaron el río Maraú para destruir los poblados de sus orillas y atacar a la tribu guerens de los aimoré. Se construyó un fortín solitario en las colinas de Orobo, 250 km al oeste de Bahía, y había una alianza insegura con los paiaiá del sertão de Jacobina, al norte de dichas colinas. Los hombres de Bahía no estaban hechos para estas luchas duras, peligrosas y poco productivas. En vista de ello, sucesivos gobernadores recurrieron a los paulistas, cuyos bandeirantes tenían fama de ser los mejores hombres del Brasil en la lucha contra los indios. Barcos cargados de paulistas zarparon con rumbo norte y los hombres penetraron en al sertão tras recibir sanguinarias órdenes de combatir a los indios, «derrotándolos y matándolos por todos los medios y esfuerzos que conoce la habilidad militar ... respetando sólo a las mujeres y niños *tapuyas* [no tupíes], a quienes daréis vida y cautiverio».[27] Poco se consiguió durante la década de 1660, pues los paulistas eran burlados con frecuencia por las tribus tapuyas y sufrían en el seco interior de Bahía. El gobernador general Afonso Furtado de Castro (1670-1675), con todo, importó más paulistas para que condujeran bandeiras hacia el interior de Espírito Santo, el actual estado de Minas Gerais, y especialmente al sertão meridional de Bahía. El gobernador declaró que los indios hostiles debían «sufrir severa disciplina ... Sólo después de ser destruidos por completo se vuelven mansos ... Toda la experiencia ha demostrado que esta molestia pública sólo puede atajarse en su origen: ¡destruyendo y extinguiendo totalmente los poblados de los bárbaros!».[28] Los indios combatieron con dureza. Una campaña de 1672-1673 produjo solamente 750 cautivos vivos (otros 700 murieron durante el viaje hacia la costa), pero su líder paulista, Estevão Ribeiro Baião Parente, fue autorizado a fundar una ciudad con el jactancioso nombre de Santo António da Conquista, a 260 km de Bahía.

27. Francisco Barreto, instrucciones a Bernardo Bartolomeu Aires, Bahía, 1 de febrero de 1658, en *Documentos históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro [DHBNRJ]*, 1928, vol. IV, pp. 71-72.
28. Informe de Alexandre de Sousa Freire, 4 de marzo de 1669, en *DHBNRJ*, vol. V, pp. 213-214.

Algunas tribus evitaron la extinción sometiéndose a los blancos. Sirvieron en los ejércitos particulares de los poderosos ganaderos, o aceptaron a los misioneros cristianos y se instalaron en aldeias misionales. Los franciscanos desplegaron cierta actividad y los jesuitas tenían algunas misiones a orillas del curso medio del río São Francisco; pero los misioneros más famosos en el *hinterland* de Bahía y Pernambuco eran franciscanos capuchinos franceses. Uno de ellos, fray Martín de Nantes, escribió una crónica de sus experiencias entre los carirí durante el período 1672-1683. Hizo cuanto pudo por proteger a sus feligreses nativos de la opresión de los magnates ganaderos.

A comienzos del siglo XVII los colonizadores evitaban la *catinga* —bosques secos y densos llenos de espinos— que crecía cerca del río São Francisco. Pero más adelante aprendieron a desbrozarla y quemarla, y descubrieron que contenía extensiones de buenos pastizales. El resultado fue la creación de inmensos ranchos ganaderos a lo largo de ambas márgenes del río y de los ríos adyacentes Vasa Barris, Real, Itapicurú y Jacuipe. En 1705 un autor ya afirmaba que había ranchos ganaderos que se extendían sin interrupción a lo largo de más de 3.000 km del río. Y un gobernador general escribió en 1699 que los paulistas «en pocos años habían dejado su capitanía libre de todas las tribus de bárbaros que la oprimían, extinguiéndolas tan eficazmente, que desde entonces hasta el presente no se diría que haya algún pagano vivo en las tierras vírgenes que conquistaron».[29] Lo único que quedaba de las tribus ge y tupí del principio eran algunos grupos en las aldeias de las misiones: Pancararú en la isla de Pambú en el São Francisco (algunos de cuyos descendientes sobreviven en Brejo dos Padres, Tacaratú, Pernambuco); tribus tupina y amoipia de habla ocren y tupí más arriba de ellos, a orillas del río principal, y una mezcla de tribus en las aldeias jesuitas de Pilar, Sorobabé, Aracapá, Pontal y Pajehú hacia su desembocadura; tribus carirí en Caimbé y Massacará (donde Garcia d'Ávila tendría más adelante parte de su ejército particular formado por nativos), Jeremoabo a orillas del Vasa Barris y Canabrava (la Pombal de hoy día) y Sahy (la actual Jacobina) a orillas del Itapicurú.

Hacia finales del siglo XVII se encontró salitre o nitrato en el río que ahora lleva el nombre de Salitre e indios de las misiones tales como los paiaiá y los sacuriú —y poco después los recién pacificados araquenes y tamanquin— fueron obligados a trabajar en las peligrosas canteras de salitre. A comienzos del siglo XVIII los salvajes y nómadas oríes de las boscosas colinas de Cassuca, cerca de las fuentes del Vasa Barri, fueron pacificados con la ayuda de indios caimbé cristianizados. Las autoridades civiles nombraron a un cacique carirí de la aldeia de Pontal para que ejerciera de gobernador de los indios del São Francisco, y condujo obedientemente a sus hombres a luchar por los portugueses contra otros indios.

29. João de Lancastro a Fernando Martins Mascarenhas de Lancastro, Bahía, 11 de noviembre de 1699, en *DHBNRJ*, vol. XXXIX, 1938, pp. 88-89.

El noreste

La frontera india en el noreste —el interior de Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte y Ceará— seguía una pauta parecida a la de Bahía y el valle del São Francisco. En el siglo XVI las tribus tupí del litoral atlántico fueron consumidas y destruidas por la guerra, las enfermedades importadas y el trabajo forzoso en las plantaciones de caña de azúcar. La frontera se desplazó entonces hacia el interior y llegó a los territorios de las tribus tapuyas que hablaban ge y tenían mayor capacidad de adaptación, a la vez que la caña de azúcar retrocedía ante el ganado en el seco sertão. Estallaron los habituales conflictos entre los ganaderos ricos y las tribus indias, conflictos cuya causa era la tierra. Pero en un aspecto a los indios les resultó más fácil adaptarse a una sociedad basada en la ganadería: preferían el trabajo duro, solitario y móvil de los vaqueros a la labor ignominiosa y deslomadora de las plantaciones de azúcar.

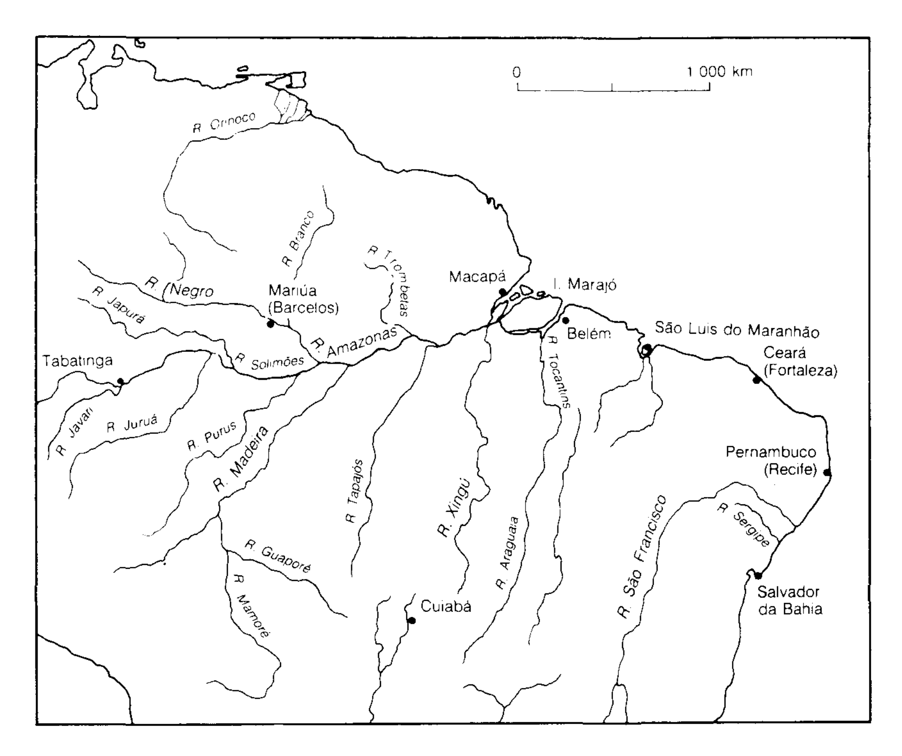
Dos factores hacían que el noreste fuese diferente de Bahía en lo que se refiere a los asuntos indios. Uno era la intrusión de otras potencias —Francia y luego Holanda— y los intentos de naciones europeas rivales de manipular a los aliados indios. El otro factor era la existencia en el noreste de pueblos nativos numerosos y cohesivos: los tobajaras de Paraíba, los potiguar de la larga costa este-oeste que va de Rio Grande a Maranhão, y los tarairyu del cacique Jandui en el interior.

El hecho de que Pernambuco fuese la más próspera de las capitanías que los portugueses crearon en Brasil durante la década de 1540 se debió a la energía del primer donatario, Duarte Coelho, y a que la región era idónea para plantar caña de azúcar. También se debió a una alianza con los tobajaras de habla tupí que siguió a las luchas encarnizadas de los primeros años de la colonia y que fue sellada con el matrimonio de Jerónimo de Albuquerque, cuñado del donatario, y una hija de un cacique tobajara. Jerónimo de Albuquerque tuvo tantos mamelucos de su esposa india, que le pusieron el apodo de «el Adán de Pernambuco».

Los portugueses tuvieron más dificultades con las tribus del sur y el noroeste de Pernambuco. En el sur, entre el Cabo de Santo Agostinho y la desembocadura del São Francisco, se encontraban los caeté, la tribu que dio muerte al obispo Sardinha y recibió con los brazos abiertos a los franceses que se dedicaban al comercio del palo de campeche. El jesuita Jácome Monteiro se quejó de que los hugonotes franceses habían hecho una «La Rochelle» a orillas del río Sergipe; mas entre 1575 y 1590 sucesivas campañas portuguesas destruyeron implacablemente a las tribus de esta parte de la costa. En la campaña de 1575-1576, el gobernador Luís de Brito de Almeida dirigió personalmente un ataque desde Bahía que «infligió tal castigo como nunca se había visto en aquellas partes».[30] Los franceses, como de costumbre, no reforzaron ni protegieron a las tribus que habían aceptado aliarse con ellos. Debido a ello, los portugueses pudieron aplastar los vestigios de resistencia nativa en las colinas de Baepeba, donde en 1590 fuerzas bajo el mando de Cristóvão Cardoso de Barros mataron a 1.500 indios, capturaron a 4.000 y fundaron la población de São Cristóvão en la desembocadura del río Sergipe.

La nutrida y belicosa tribu potiguar logró repeler los avances de los portugueses al norte de Pernambuco durante el decenio de 1570 y comienzos del de 1580.

30. Soares de Sousa, *Tratado*, pp. 43-44.



Brasil septentrional

Varias expediciones portuguesas fueron derrotadas o se retiraron después de apuntarse sólo algunos éxitos limitados. En 1584 se construyó un fortín portugués en São Felipe, cerca de la desembocadura del Paraíba, pero cada vez que su guarnición se aventuraba a penetrar en el interior era derrotada por las emboscadas o los ataques de los potiguar. Un jesuita, refiriéndose a esta tribu, se quejó diciendo que «nadie puede resistir la furia de esta nación de paganos victoriosos. Personalmente son más animosos que otros, y tan bravos, que no temen a la muerte».[31] Un juez de Recife que se llamaba Martim Leitão fue quien empezó a adquirir ascendiente sobre esta formidable tribu. En expediciones emprendidas en 1584 y 1585 penetró hasta Paraíba, el corazón del territorio potiguar, y obtuvo algunas victorias en encarnizadas batallas cuerpo a cuerpo. En 1590 ya había una población portuguesa a orillas del Paraíba y misiones jesuitas y franciscanas entre sus indios tobajaras. Durante todos estos años se destruyeron barcos franceses a la vez que se ejecutaba a cualquier francés atrapado en tierra. En 1597 los portugueses ya se encontraban en condiciones de avanzar hacia el norte, en dirección a Rio Grande, donde desde hacía años los potiguar se casaban con franceses. La expedición portuguesa avanzó por tierra y por mar, y en la columna terrestre había un poderoso contingente de guerreros tobajaras. También era portadora de viruela, que causó estragos entre

31. Jesuita anónimo, «Sumário das armadas», p. 25.

los tobajaras pero aún más entre sus enemigos los potiguar. Un fortín llamado Reis Magos fue construido a orillas del Potengi y resistió los furiosos ataques de los potiguar. Finalmente, el 11 de junio de 1599, se firmó en Paraíba un solemne tratado de paz; más adelante, 40.000 potiguar atacaron el fortín de Reis Magos, pero fueron derrotados y en 1601 la tribu acabó sometiéndose a los portugueses.

La siguiente frontera avanzaba hacia el oeste a lo largo de la costa de Ceará, en dirección a Maranhão y la desembocadura del Amazonas. Un especialista de la lucha contra los indios llamado Pedro Coelho de Sousa condujo una expedición de tobajaras y potiguar que cruzó Ceará en 1604 y atacó victoriosamente a algunos tupinambá influidos por los franceses en las colinas de Ibiapaba, cerca de Maranhão; pero se indispuso con sus aliados nativos al tratar de convertir en esclavos a indios amigos y a indios hostiles sin hacer distinciones, y un intento de colonizar Ceará no prosperó debido a una sequía desastrosa. No tuvieron más éxito los misioneros jesuitas y uno de ellos fue muerto por tribus tapuya más allá de Ibiapaba. Fue un joven oficial portugués, Martim Soares Moreno, quien logró colonizar Ceará, donde la guerra y el proselitismo religioso habían fracasado. Lo consiguió haciéndose amigo íntimo de los indios, adoptando muchas de sus costumbres e impresionándoles con sus habilidades de guerrero. Martim Soares Moreno ostentaba el mando del fortín de Reis Magos en Natal y ocupó Ceará «con sólo cinco soldados y un capellán, confiando en el afecto y la amistad que había trabado con todos los jefes indios en ambas márgenes [del Jaguaribe]».[32] La frontera portuguesa en Brasil se encontraba ahora cerca de Maranhão, iba aproximándose al Amazonas y se hallaba a punto de cruzar la línea de Tordesillas en el norte de Brasil igual que en el sur.

Cuando los franceses hicieron su último intento de colonizar Brasil con el desembarco de colonizadores que, bajo el Sieur de la Ravardière, habían llegado en tres barcos a la isla de Maranhão en 1612, los portugueses, que no habían conseguido fundar asentamientos allí, acabaron rápidamente con la amenaza. Los franceses intentaron ganarse el apoyo de los tupinambá de Maranhão llevando a seis de sus jefes a París, donde disfrutaron de generosa hospitalidad y de un bautizo real en Nôtre Dame. Semejantes galanteos no podían competir con la habilidad militar de los portugueses y sus alianzas con los indios. Los portugueses movilizaron a los recién pacificados potiguar de Rio Grande bajo su jefe Poti o Camarão («camarón» en tupí y en portugués, respectivamente), el mameluco de 65 años Jerónimo de Albuquerque como comandante con sus parientes tobajaras, y los indios ceará de Martim Soares Moreno. Los portugueses navegaron hacia el noroeste con sus indios y se establecieron en un fortín en Guaxenduba, enfrente de la isla de Maranhão. Allí, el día 19 de noviembre de 1614, aniquilaron a un contingente más nutrido y mejor pertrechado de franceses e indios tupinambá; y, antes de que transcurriera un año, los franceses se habían ido para siempre.

No hay duda de que la frontera del noreste hubiera avanzado siguiendo una pauta parecida a la de Bahía. Las tierras de los potiguar de Rio Grande que aceptaron el tratado de paz de 1599 fueron divididas rápidamente en ranchos ganaderos. Esta clase de ranchos se hubieran extendido hacia el interior seco —que, al igual que el interior de Bahía, estaba habitado por indios tapuya de habla ge— durante la

32. Diogo de Campos Moreno, *Livro que da razão do Estado do Brasil* [1612], Recife, 1955, p. 211.

primera mitad del siglo XVII. Sin embargo, esta expansión se vio retrasada durante un cuarto de siglo por el advenimiento de otra potencia europea: Holanda. Las guerras contra los holandeses (1624-1654) detuvieron la expansión hacia el interior del noreste y aumentaron la importancia de las tribus indias que vivían en las regiones disputadas. Ambas potencias europeas utilizaron tropas indias en sus batallas y ambas consideraban que las buenas relaciones con los indios eran importantes para hacerse con el control de la región. Las luchas entre portugueses y holandeses fueron en parte una guerra de religión, lo cual significó que los misioneros católicos y protestantes redoblaron sus esfuerzos por convertir a las tribus y contar con su apoyo en los combates. Los portugueses tuvieron la suerte de que Poti-Camarão, el joven jefe potiguar, que se convirtió en un formidable líder guerrillero, hostigara a los holandeses por todas partes en las provincias conquistadas y desplegara fuerzas indias que dominaban todas las formas de combate europeas. En sus hombres, el conocimiento de la vida en los bosques propio de los nativos se unía a la habilidad en el manejo de las armas de fuego europeas. Los holandeses, por su parte, tenían guerreros indios que luchaban bajo el mando de Pieter Poti, otro potiguar. Los dos comandantes nativos eran primos lejanos y trataron en vano de persuadirse mutuamente a cambiar de bando y de religión.

Mientras tanto, pastores calvinistas visitaron los pocos poblados indios que quedaban e intentaron convertir a sus habitantes a la fe protestante. Después de obtener algunos éxitos superficiales al principio, se encontraron, como antes les ocurriera a los jesuitas, con que los indios no acertaban a captar las sutilezas del cristianismo. Los indios respondieron con más entusiasmo al gran gobernador holandés del Brasil, el conde Juan Mauricio de Nassau. El conde Mauricio sentía un afecto sincero por los indios y escribió a sus superiores diciéndoles que

> la tranquilidad y la conservación de la colonia de Brasil dependen en parte de la amistad de los indios. Teniendo esto presente, se les debería permitir que gozaran de su libertad natural ... Deberían darse órdenes en el sentido de que sus administradores no los ofendan, que no se les alquile por dinero ni se les obligue a trabajar en ingenios de azúcar contra su voluntad. Al contrario, a cada uno de ellos se les debería permitir que viva del modo que él entiende y trabaje donde desee igual que los hombres de nuestra nación.[33]

Cuando Juan Mauricio fue llamado a su país en 1644 una multitud de indios insistió en acompañarle hasta el barco y exigió que la llevara con él a Holanda. Un año después, en abril de 1645, las autoridades holandesas organizaron una asamblea de jefes de las 20 aldeias indias situadas bajo su gobierno. Los indios se mostraron dóciles, pero pidieron encarecidamente que su libertad fuera respetada en la práctica y no sólo en teoría o sobre el papel. La asamblea fue un caso único en la historia de Brasil: hasta finales del siglo XX no se ha celebrado una reunión comparable de líderes tribales en el Brasil ocupado por los europeos.

A pesar de sus buenas intenciones y de su deseo de ganarse la lealtad de los indios, los holandeses apenas eran mejores que los portugueses en lo referente a

33. Juan Mauricio de Nassau, informe a los Estados Generales, 27 de septiembre de 1644, en José António Gonçalves de Mello Neto, *Tempo dos Flamengos,* Río de Janeiro, 1947, pp. 234-235.

forzar a los indios a trabajar por un salario irrisorio, que consistía en piezas de paño de algodón. Pretendieron imponer su religión protestante y extirpar las prácticas paganas con tanta vehemencia como los portugueses. También, sin quererlo, trajeron enfermedades mortales como, por ejemplo, la viruela y el sarampión, que hicieron estragos en la colonia. A causa de ello, cuando los holandeses empezaron a sufrir derrotas, la mayoría de los indios se volvieron contra ellos. Muchos holandeses perecieron en un levantamiento de los nativos que estalló en Maranhão y Ceará, y los supervivientes sacaron la conclusión de que ello era debido a que «en vez de recibir alivio de nosotros los holandeses, los indios se ven sometidos a mayor cautividad».[34]

Un efecto secundario de la invasión holandesa fue conocer mejor a los indios del noreste. Las crónicas de la época muestran una despoblación terrible. Domingos da Veiga había informado que en 1627 había «poco más de 300 arqueros divididos entre cuatro poblados [en Rio Grande]. Antes había aquí tantos de ellos, que no se sabía su número».[35] Doce años después, Adriaen van der Drussen indicaba en una lista cinco poblados en Rio Grande, cinco en Paraíba, cinco en Goiana y cuatro en Pernambuco, con un total de menos de 2.000 hombres de todas las edades entre ellos. Johannes de Laet dio una medida de la disminución al informar de que en Ceará, donde en otros tiempos los potiguar contaban con 8.000 guerreros, en 1635 había solamente 105. Además de las habituales epidemias y muertes en el campo de batalla, también se había producido una huida generalizada hacia el interior para evitar la opresión colonial. Según las cifras de Laet, había una población india total de sólo 9.000 personas en los algo más de 1.200 km de costa que hay entre Ceará y el río São Francisco.

Los holandeses también extendieron su influencia hacia el interior a intentaron que las tribus de habla ge que vivían allí luchasen a su lado. Su emisario, Jacob Rabe, visitó a los tarairyu del *hinterland* de Rio Grande-Ceará y forjó excelentes relaciones con el anciano jefe de la tribu, Nhandui o Jandui. Rabe y su sucesor Roulox Baro hicieron descripciones minuciosas de la sociedad y la religión de los tarairyu que revelan que se parecían mucho a los modernos canela o timbira de Maranhão o a los krahõ de Goiás septentrional. Eran indios de las llanuras, corredores veloces que mantenían su agilidad gracias a frecuentes carreras entre las dos mitades de la tribu. Sus costumbres nupciales, su religión e incluso su aspecto físico y su corte de pelo, que parecía un gorro, eran idénticos a los de sus actuales equivalentes de habla ge. Gracias a la influencia de Rabe, los tarairyu y otros tapuya se unieron a los holandeses y se mostraron especialmente feroces en las luchas contra los colonizadores portugueses. Éstos se vengaban dando muerte sin misericordia a todos los indios que combatieran al lado de los holandeses, incluso cuando éstos se rendían al amparo de una tregua negociada.

Cuando en 1654 los holandeses abandonaron finalmente sus fortines en Brasil, 4.000 nativos de las aldeias de Itamaracá, Paraíba y Rio Grande marcharon hacia el noroeste para refugiarse en Ceará. Estaban furiosos al verse abandonados por

34. Gedeon Morris de Jonge al Consejo Supremo, São Luís do Maranhão, 29 de enero de 1643, *RIHGB*, 58, 1, 1895, p. 307.

35. Domingos da Veiga, descripción de Rio Grande, 1627, en Barão de Studart, ed., *Documentos para a história do Brasil e especialmente a do Ceará*, 4 vols., Fortaleza, 1908-1921, vol. IV, p. 35.

los holandeses, a quienes habían servido con tanta fidelidad durante muchos años. Se fortificaron entre los tobajaras de las colinas de Ibiapaba y trataron de crear un enclave independiente al que pusieron por nombre Cambressive. Incluso mandaron un jefe educado por los holandeses a Holanda para que suplicara ayuda militar, a modo de recompensa por los servicios prestados en el pasado y para preservar la religión protestante. Este jefe rogó en vano diciendo que «si no recibe ayuda, es inevitable que nuestra gente acabe cayendo en las garras de los crueles y sanguinarios portugueses, que desde la primera ocupación de Brasil han destruido tantos cientos de miles de personas de esa nación ...».[36]

Con la expulsión de los holandeses, Brasil nunca más volvió a verse seriamente amenazado por una invasión de rivales europeos. Los colonizadores del noreste, por lo tanto, pudieron empujar su frontera hacia el interior durante la segunda mitad del siglo XVII. Esa frontera se parecía a la del *hinterland* de Bahía: vastas extensiones de sertão yermo que sólo servía para criar ganado. Después de las guerras contra los holandeses, los tarairyu del jefe Jandui (a los que los portugueses continuaron llamando «janduin» en su memoria) estuvieron en paz durante unos años hasta que los ganaderos empezaron a invadir sus territorios. Brotes esporádicos de lucha ocurrieron durante los decenios siguientes. A mediados del de 1660 los tarairyu y sus aliados los paiacú atacaron a los tupí domesticados de las misiones jesuitas de la costa de Rio Grande y Paraíba. Se organizaron expediciones de represalia. Pero la explosión que amenazaba desde hacía tiempo estalló finalmente en 1687, año en que estas tribus carirí recorrieron Rio Grande y dieron muerte a más de 100 colonizadores y sus criados en ranchos aislados y mataron más de 30.000 cabezas de ganado. El gobernador comunicó que los colonizadores se habían retirado hacia el interior de Natal y casi habían abandonado la capitanía.

Por aquel entonces unos cuantos ganaderos aguerridos habían cruzado el curso medio del São Francisco y habían seguido avanzando hacia el norte hasta penetrar en el valle del Parnaíba, en lo que actualmente es el estado de Piauí. Uno de estos pioneros era Domingos Afonso, apodado «Mafrense» o «Sertão», que empujó la frontera muy hacia el interior de aquellos parajes naturales escasamente poblados. El historiador del siglo XVIII Sebastião da Rocha Pitta cuenta cómo «entró en tierras en las que no habían penetrado los portugueses y en las que habitaban sólo paganos salvajes, con quienes libró muchas batallas, saliendo peligrosamente herido de una pero victorioso en todas ellas, matando a muchos paganos y obligando al resto a retirarse al interior del sertão».[37] Domingos Afonso murió dejando a los jesuitas 30 enormes ranchos que abarcaban casi 650 km. Otro pionero de Piauí fue Domingos Jorge Velho, que conquistó territorios situados al oeste de los de Domingos Afonso; durante un tiempo los dos ganaderos hicieron campaña juntos. Cada uno de estos hombres de la frontera tenía ejércitos particulares integrados por indios conquistados. Jorge Velho escribió al rey y excusó sus incursiones y conquistas diciendo que eran una forma de «domesticar» a las tribus y darles «conocimiento de la vida civilizada» e introducirlas en los misterios de la Iglesia Católica. Reconoció que pocos misioneros participaban en su altruista empresa. En vez de ello,

36. Apelación de Antony Paraupaba, La Haya, 6 de agosto de 1654, en Pedro Souto Maior, *Fastos pernambucanos,* Río de Janeiro, 1913, y *RIHGB,* 76, 1913, p. 191.
37. Sebastioã da Rocha Pitta, *História de América Portugueza,* Lisboa, 1730, vol. VI, p. 385.

> ...aumentamos nuestras tropas con los así adquiridos y traídos a los asentamientos. Con ellos hacemos la guerra contra los que son obstinados y refractarios al asentamiento. Si más adelante los usamos en nuestros campos, no les hacemos ninguna injusticia, puesto que es para sustentarles a ellos y a sus hijos tanto como para sustentarnos a nosotros y los nuestros. Lejos de esclavizarlos, les prestamos un servicio gratuito al enseñarles a arar, plantar, recolectar y trabajar para ganarse la vida.[38]

A pesar de esta entusiasta descripción de su misión civilizadora, el obispo de Pernambuco quedó horrorizado al conocer a Domingos Jorge Velho, de quien dijo que era

> ...uno de los mayores salvajes que he conocido ... No se diferencia en nada de los bárbaros tapuyas, más que en llamarse cristiano, no obstante haberse casado hace poco, le asisten siete concubinas indias, de lo cual uno puede inferir cómo procede ... Hasta el presente, ha andado metido en los *matos* a la caza de indios y de indias, éstas para ejercitar su lujuria y aquéllos para los campos de su interés.[39]

Como ocurre con tanta frecuencia en la historia de Brasil, los indios respondían bien a un hombre así y, después de ser derrotados por él, se mostraban deseosos de seguir a un guerrero tan victorioso. Fueron hombres como él, hombres rudos pero brillantes que habitaban en los bosques, los que ensancharon la frontera de Portugal en Brasil.

Fue a Domingos Jorge Velho a quien recurrieron las autoridades al estallar la guerra contra los tarairyu en 1687. Velho y su tosco ejército protagonizaron una marcha extraordinaria a través de cientos de kilómetros de sertão. Sus 600 hombres exhaustos entablaron batalla con los tarairyu o janduin a orillas del Apodi y ambos bandos sufrieron numerosas bajas mortales en un combate feroz que duró cuatro días. Los janduin ya habían acabado con una expedición de 900 hombres que enviaran contra ellos desde Pernambuco. Hubo las acostumbradas llamadas apremiantes a los paulistas, a los que todavía se consideraba con acierto como los únicos «hombres acostumbrados a penetrar en el sertão y soportar el hambre, la sed, y las inclemencias del clima y del tiempo. La infantería regular no tiene experiencia de tales condiciones; y tampoco la tiene la milicia local, que carece de disciplina y de aguante».[40] Un comandante paulista, Matias Cardoso de Almeida, llevó a cabo una increíble marcha de más de 2.400 km hacia el norte desde el São Francisco, y luego dirigió tres años de campañas contra estas tribus ge. Fue una guerra despiadada en la que los comandantes portugueses tenían órdenes de matar a todos los indios adultos que pudieran capturar, y en la que lanzaban por sorpresa ataques mortíferos contra los poblados de los nativos. A cambio de ello, dos veces pusieron los janduin sitio a Natal y reunieron grandes ejércitos de guerreros. Como

38. Domingos Jorge Velho al rey, Serra da Barriga, Palmares, 15 de julio de 1694, en Ernesto Ennes, *As guerras nos Palmares,* São Paulo, 1938, p. 206.

39. Obispo de Pernambuco a la Junta das Missões, 18 de mayo de 1697, en Edison Carneiro *O quilombo dos Palmares,* Río de Janeiro, 1966, p. 105 (hay traducción castellana: *Guerra de los Palmares,* México, D.F., 1946).

40. Arzobispo-gobernador fray Manoel da Resureição a Câmara Coutinho, gobernador de Pernambuco, en Afonso de Escragnolle, *História das bandeiras paulistas,* 2 vols., São Paulo, 1953, vol. I., p. 175.

siempre, la mayor parte de las luchas la protagonizaron indios rivales que combatían a favor o en contra de los portugueses. Al final, los janduin consiguieron algo que en siglos posteriores sería común en la América del Norte, pero que era raro en Brasil: un tratado de paz en regla con el rey de Portugal que reconocía a su jefe Canindé como gobernante autónomo y otorgaba a la tribu la independencia y grandes extensiones de tierra dentro de la soberanía portuguesa. El tratado se firmó en Salvador da Bahía el 10 de abril de 1692; pero pronto fue violado por la invasión de territorio indio por los rancheros y las agresiones perpetradas por comandantes paulistas que se quedaron en esa parte del noreste.

El Amazonas

Era muy difícil alcanzar la desembocadura del Amazonas por mar desde el noreste de Brasil: debido a los vientos y las corrientes contrarias y a los bajíos, era más fácil zarpar de Maranhão y Pará con destino a Lisboa que con destino a Bahía. Este aislamiento, junto con la vegetación diferente y el clima de la cuenca del Amazonas, fue la causa de que esta frontera se desarrollara de modo distinto del resto de Brasil. Otro factor era que, incluso interpretando el tratado de Tordesillas de la forma más favorable a Portugal, la totalidad del río Amazonas se encontraba dentro de la esfera española en lugar de la portuguesa.

Con el fracaso del intento portugués de colonizar Maranhão en 1535, así como de dos expediciones portuguesas que remontaron el Amazonas, el gran río únicamente recibió la visita de españoles durante el siglo XVI. Cientos de tribus amazónicas establecieron contacto con el primer descubridor, Vicente Yáñez Pinzón en 1500; con Américo Vespucio, navegando a las órdenes de Gonçalo Coelho dos años después; con Diego de Ordaz en un intento fallido de colonización en 1531; y, sobre todo, Francisco de Orellana durante su primer descenso en 1542. El mayor intento de colonizar el curso alto del Amazonas —creyendo erróneamente que las tierras de los omagua de habla tupí del Solimões-Amazonas eran el legendario reino de El Dorado— fue la gran expedición de Pedro de Ursúa en 1559-1560, que terminó con el motín del traidor vasco Lope de Aguirre. Después de este desastre, transcurrió otro medio siglo antes de que los europeos volvieran a molestar a las tribus amazónicas.

En enero de 1616, dos meses antes de expulsar a los franceses de Maranhão, los portugueses fundaron un fortín a algo más de 640 km al oeste, a orillas del río Pará, que forma la desembocadura meridional del Amazonas. Este fortín crecería hasta transformarse en la población de Belém do Pará. Después de la tranquilidad de los primeros tiempos, pronto estallaron luchas contra los tupinambá de la costa boscosa que había entre Pará y Maranhão. Durante la década siguiente hubo salvajes guerras de aniquilamiento que dejaron la región casi despoblada. Ni siquiera los tupinambá de la isla de Maranhão, que habían recibido bien a los franceses en sus poblados y que se negaban a unirse a sus compatriotas para luchar contra los portugueses, fueron respetados: pues en 1621 cayó sobre ellos «una epidemia de viruela tan maligna, que quienes la contraían —la mayoría de los cuales eran indios— no vivían más de tres días».[41]

41. Bernardo Pereira de Berredo, *Annaes históricos do Estado do Maranhão*, Lisboa, 1749, libro 6, p. 211.

Hay relativamente poca documentación de los primeros 35 años de la ocupación de Pará y del curso bajo del Amazonas por los portugueses: historias escritas por el contemporáneo Vicente do Salvador y, más adelante, Bernardo Pereira de Berredo, unos cuantos documentos oficiales, y breves crónicas de misioneros capuchinos o de exploradores tales como Simão Estácio da Silveira. El panorama que presentan estas fuentes está cerca de la anarquía, una época sin ley durante la cual los indios sufrieron. Los colonizadores de la diminuta población de Belém conquistaron a las tribus de los ríos que discurrían hacia el norte hasta llegar a Pará, en el curso bajo del Tocantins y otros ríos entre éste y el Xingú. Hubo luchas especialmente encarnizadas contra los pacajá a orillas del río del mismo nombre. Algunas tribus fueron atraídas a Belém con promesas de artículos de comercio. Otras fueron objeto de ataques por sorpresa a cargo de flotillas de canoas llenas de portugueses y de aliados indios provistos de armas de fuego. Las crónicas de la época hablan de la destrucción de cientos de poblados y de una gran despoblación de todas las costas y ríos expuestos cerca de Belém. Los pocos misioneros que a la sazón había en Pará tronaron contra la opresión que padecían indios que nominalmente eran libres y que eran «forzados a hacer trabajos muy pesados tales como elaborar tabaco, en los cuales trabajan siete u ocho meses seguidos, día y noche».[42] El pago consistía en insignificantes piezas de paño basto que confeccionaban los propios indios; la negativa a trabajar se castigaba con azotes en el cepo. Los indios tenían un remedio obvio en esta tierra arbolada. Tal como escribió el jesuita Luis Figueira, «debido a esta opresión, huyen a las selvas y abandonan sus poblados. Otros mueren de desesperación en este trabajo sin remedio».[43] Cualquier protesta contra las violaciones de las leyes pro indios era recibida con aullidos de indignación por los colonizadores, y la mayoría de los pioneros gobernadores de Maranhão y Pará participaron en incursiones de captura de esclavos.

El más feroz exterminador de los tupinambá de Maranhão fue un capitán que se llamaba Bento Maciel Parente. Pese a ello, este mismo enemigo de los indios fue nombrado capitán general de Ceará en 1626 y un franciscano se quejó de que el trato que dispensaba a sus indios era horrible, incluso para lo que era normal entonces: tenía a los hombres trabajando constantemente en sus ingenios, sin paga y sin descansar los domingos ni las fiestas de guardar, y sin conceder tiempo a los indios que se morían de hambre para que atendieran a las necesidades de sus familias. Este Bento Maciel Parente fue autorizado por el rey para que llevara a cabo expediciones Amazonas arriba, y en 1637 recibió una capitanía hereditaria de Cabo do Norte, que incluía la orilla norte del Amazonas hasta muy arriba, hasta alcanzar el río Parú, región inmensa que correspondía al moderno territorio de Amapá. Era la primera vez que un rey español de Portugal concedía a un portugués algo que se encontraba claramente al oeste de la línea de Tordesillas; y ese algo era licencia, a un notorio enemigo de los indios y tratante de esclavos, para que explotara a voluntad a sus miles de habitantes nativos.

Aquel mismo año los colonizadores de Pará quedaron sorprendidos al ver llegar una canoa en la que iban dos frailes españoles y algunos soldados que habían

42. Luís Figueira, «Memorial sôbre as terras e gentes do Maranhão e Grão-Pará e rio das Amazonas», Lisboa, 10 de agosto de 1736, en *RIHGB*, vol. 148, 1923, p. 431.
43. *Ibidem.*

descendido por el Amazonas desde Quito. El hecho inspiró una expedición que tuvo gran importancia geopolítica en la configuración de la frontera brasileña. El gobernador, Jacomé Raimundo de Noronha, decidió reivindicar nada menos que el río Amazonas principal para Portugal. Mandó a Pedro Teixeira río arriba con una importante expedición compuesta por 70 soldados portugueses con 1.100 indios de las misiones para que se encargaran de manejar los remos de 47 canoas y abastecer de alimentos cazando y pescando. El gobernador dio a Teixeira instrucciones secretas: debía colocar mojones portugueses cuando llegara a las tierras de los omagua, ¡no menos de 2.400 km al oeste de la línea de Tordesillas! La expedición fue un verdadero triunfo gracias a la capacidad de aguante de los indios, que remaron río arriba durante meses seguidos y finalmente llevaron la flotilla hasta Quito. Los españoles enviaron observadores para que les acompañasen en el viaje de vuelta y uno de ellos, el jesuita Cristóbal de Acuña, escribió una crónica espléndida de su descenso. Instó encarecidamente al rey de España a llevar a cabo una ocupación efectiva del Amazonas, pero su consejo fue desoído y los límites del Brasil moderno se encuentran en un punto situado muy arriba en el río, cerca del lugar donde Teixeira colocó su mojón.

Acuña observó las tribus numerosas y prósperas que aún existían en el Amazonas. Al igual que un siglo antes les ocurriera a los hombres de Orellana, le impresionaron de forma especial los omagua, que tenían estanques llenos de miles de tortugas junto a sus poblados, y los curucirari, cuya delicada alfarería policroma rivalizaba con la cerámica china. Pero a medida que la expedición fue bajando por el Amazonas, Acuña vio cada vez más señales de la destrucción causada por los tratantes de esclavos portugueses de Belém do Pará. Vio con horror cómo uno de los hijos de Bento Maciel acorralaba a unos tapajó a punta de arcabuz y permitía que su propia pandilla de indios violara a las mujeres y saqueara su poblado. Al acercarse a Pará, pudo ver que la miseria y la despoblación iban en aumento, que los asentamientos ribereños estaban abandonados y no quedaba nadie para cultivar la tierra. El pequeño y primitivo asentamiento de Belém era un íncubo que progresivamente destruyó y despojó el Amazonas y todos sus afluentes accesibles. El hermano de Pedro Teixeira, Manoel Teixeira, vicario general de Maranhão, calculó que durante los primeros tres decenios después de su llegada al Amazonas, los escasos cientos de colonizadores de Maranhão y Pará fueron responsables de la muerte de casi dos millones de indios mediante su «trabajo violento, sus descubrimientos agotadores y sus guerras injustas».[44]

Los jesuitas pensaban actuar en Pará, pero sus esperanzas se vieron frustradas cuando un barco en el que iban Luís Figueira, su provincial, y 11 padres naufragó a la vista de Belém en 1643 y los misioneros fueron capturados y muertos por indios aruanos hostiles de la isla de Marajó. Transcurrieron 10 años antes de que los jesuitas volviesen, pero volvieron en 1653 representados por la imponente persona de António Vieira. El padre Vieira era un jesuita nacido en Brasil que había ascendido hasta convertirse en el íntimo confidente y confesor de Juan IV de Portugal. Era famoso por la brillantez de sus sermones en una época en que el púlpito era el medio de comunicación más potente. A Vieira le habían confiado misiones di-

44. António Vieira, «Reposta aos capítulos que deu... Jorge de Sampaio» [1662, respuesta a cap. 24], *Obras escolhidas*, 12 vols., Lisboa, 1951-1954, vol. V, p. 280.

plomáticas secretas en Europa y la suya era la voz que más influía en la configuración de la política exterior de Portugal. Causó sorpresa que de repente este hombre poderoso hiciera votos de dedicarse a la labor misionera sobre el terreno, y que realmente zarpase con rumbo al lejano Amazonas.

António Vieira quedó horrorizado al ver las condiciones que imperaban en Maranhão y Pará. Predicó sermones inflamados contra las expediciones que tenían por objeto «rescatar» o «redimir» a los indios, pero cuyo verdadero propósito era capturar esclavos, y condenó a los colonizadores que tuviesen esclavos indios: «Todos vosotros estáis en pecado mortal; todos vosotros vivís en estado de condenación; y todos vosotros ¡vais directamente camino del infierno!».[45] Pero era desperdiciar su elocuencia con unos colonizadores que no tenían la menor intención de renunciar a ninguno de sus indios y que clamaban constantemente pidiendo más mano de obra nativa. Después de hacer un viaje remontando el Tocantins, Vieira volvió a Portugal y persuadió al vacilante rey a promulgar nuevas leyes (1655) contra la esclavitud de los indios. Se confió a los jesuitas la tarea de traer a los indios del interior por medios pacíficos e instalarlos en poblados misionales bajo su control. Empezaron entonces cinco años de actividad eufórica para los jesuitas. Los padres acompañaron a expediciones que subieron por todos los afluentes principales del curso bajo del Amazonas y llegaron hasta el Negro, y pronto habían «descendido» a unos 200.000 indios que fueron instalados en 54 aldeias misionales. Las tribus se dejaron llevar de buen grado, impresionadas por la reputación de los jesuitas y por sus promesas de prosperidad material e instrucción religiosa. Sin embargo, los descensos fueron engaños mortíferos. Muchos indios fallecieron de enfermedades extrañas durante los viajes de bajada hacia Belém; pero los misioneros se consolaban pensando que estas víctimas de su política errada al menos habían recibido el bautismo antes de morir. Una vez instalados en aldeias cerca de poblaciones portuguesas, los indios se vieron expuestos a demandas constantes de su trabajo. Hacinados en aquellos asentamientos, eran especialmente vulnerables a la viruela y el sarampión, cuyas epidemias se producían con fatal regularidad. Los jesuitas no podían remediar la contradicción fundamental que sofocaba todo deseo del rey de que se dispensara un trato humanitario a los indios. Las pequeñas colonias europeas de Brasil no podían prosperar sin mano de obra nativa, y no podían resguardarse de los ataques de tribus hostiles o de potencias coloniales rivales sin contar con dóciles auxiliares nativos. Los colonizadores sabían que sólo empleando la fuerza lograrían que los indios trabajasen para ellos, a la vez que en el empobrecido Amazonas eran demasiado míseros para permitirse esclavos africanos. La vida en esta región dependía del transporte fluvial y del pescado, la caza, las gomas, los frutos y las resinas que se extraían de las selvas. Para llevar a término estas actividades los indios de la región eran mucho mejores que los africanos importados. Los jesuitas se engañaban a sí mismos al creer que los indios de sus misiones se convertirían en leales súbditos cristianos de Portugal. Pero sabían en la práctica que los estaban condenando al trabajo forzado y a ser destruidos rápidamente por las enfermedades, la desmoralización, la mala nutrición y la ruptura de su sociedad.

Vieira protagonizó personalmente dos misiones de las que se enorgullecía. En

45. El sermón pronunciado por él en Maranhão, en la cuaresma de 1653, se encuentra en Leite, *História da Companhia de Jesus*, vol. IX, p. 211.

1659 se puso al frente de una embajada ante las tribus de la isla de Marajó, a las que se conocía por el nombre colectivo de Nheengaíba (palabra tupí que significa «lenguas incomprensibles»). Estas tribus habían resistido victoriosamente repetidas expediciones de castigo portuguesas, generalmente desapareciendo en el laberinto de canales que había en su isla. 40.000 de ellos se rindieron ahora y aceptaron las seguridades que les dio Vieira, en el sentido de que las actitudes portuguesas habían cambiado con la nueva ley de 1655. Los jesuitas se instalaron en Marajó, donde sus enormes ranchos ganaderos prosperaron, lo cual llenó de envidia a los colonizadores y, finalmente, al gobierno de Lisboa. En 1660 Vieira hizo un difícil viaje a las remotas colinas de Ibiapaba en la frontera entre Maranhão y Ceará. Se presentó ante los supervivientes de los indios del noreste que habían huido allí después de la marcha de los holandeses. Todos, menos los más ancianos, aceptaron convertirse al catolicismo, así como la presencia de misioneros jesuitas.

Los esfuerzos de los jesuitas por complacer las demandas de mano de obra india por parte de los colonizadores fueron vanos. Las difíciles condiciones y el clima del Amazonas vencieron a los colonizadores que en otro tiempo albergaran la esperanza de hacer fortuna en la región. Como vieron su fracaso en las márgenes del río, desahogaron su frustración con los jesuitas, entrometidos piadosos que les estaban privando de nueva mano de obra india. Su furia estalló en mayo de 1661 con un levantamiento contra los padres jesuitas en São Luis do Maranhão. Vieira y la mayoría de sus hombres fueron detenidos y enviados a Portugal. Una nueva ley fechada el 12 de septiembre de 1663 instaló «repartidores» laicos en los poblados indios para que supervisaran la distribución de hombres que debían trabajar en las tierras arrendadas de los colonizadores. Transcurrieron 17 años antes de que Vieira pudiese influir en un nuevo rey, Pedro II, para que devolviese a los jesuitas el control pleno de las aldeias indias y prohibiese toda forma de esclavitud india. Durante aquellos años se había hecho un daño irreparable a los indios sometidos al dominio portugués. La ley liberal del 1 de abril de 1680 otorgó tierra a los indios, toda vez que ellos eran «los señores originales y naturales de ella»,[46] concepto importante y palabras que continúan citando los activistas pro indios del Brasil moderno. Pero esta ley provocó una reacción casi tan rápida como la que suscitaran leyes parecidas en 1609 y 1655. En febrero de 1684 los colonizadores de Maranhão se rebelaron bajo el liderazgo de Manoel Beckman y Jorge Sampaio y volvieron a expulsar a los jesuitas. La revuelta fue aplastada pronto y sus cabecillas fueron ahorcados; pero los jesuitas se alarmaron y decidieron, aunque a regañadientes, transigir en dos aspectos importantes. Recibieron pleno control temporal y espiritual de las aldeias misionales, si bien accedieron a aumentar a seis meses al año el tiempo que sus pupilos debían trabajar para los colonizadores y se comprometieron a administrar estas exacciones laborales por unos salarios que debían acordarse con el gobernador colonial. Como era de esperar, se fijó un salario consistente en la irrisoria cifra de dos metros de paño por un mes de trabajo, y este salario permaneció vigente durante un siglo, aun cuando era sólo una quinta parte de la cantidad que se pagaba durante la ocupación holandesa. El paño casi no tenía ningún valor como artículo de trueque y con él no podían comprarse las herramientas,

46. Ley de 1 abril 1680, en Agostinho Marques Perdigão Malheiro, *A escravidão no Brasil*, Río de Janeiro, 1867, vol. II, p. 70.

ni los anzuelos que necesitaban los indios; también se producía utilizando algodón trabajado por los indios e hilado y tejido por sus mujeres. La otra claudicación terrible fue aceptar que volviera a introducirse la esclavitud india legalizada. Como sucedió a menudo durante todo el período colonial, la esclavitud estaba permitida en el caso de los «*indios de corda*» —prisioneros indios de las guerras intertribales que supuestamente iban a ser ejecutados— y en el de los cautivos apresados en «guerras justas», guerras que ahora podían hacerse contra cualquier tribu que inspirase «temor cierto e infalible» de ser una posible amenaza para el dominio portugués. Ambas definiciones daban pie a abusos escandalosos. Se reanudaron las expediciones anuales y oficiales destinadas a capturar esclavos (bautizadas con el eufemismo de «expediciones de redención»), aunque iban acompañadas de jesuitas como garantía de «legalidad» y estaban sujetas a una Junta das Missões compuesta de misioneros y un juez real reunidos en Belém. Los documentos de la época aparecen llenos de descripciones de actividades que los tratantes de esclavos llevaban a cabo contra las tribus atrapadas en las márgenes del Amazonas o de sus tributarios navegables. El tráfico no desapareció hasta que tales zonas quedaron agotadas, después de que las tribus se retirasen al interior de las selvas o remontaran los afluentes hasta rebasar las barreras de rápidos, o hasta que unas cuantas tribus grandes se organizaron para defenderse.

António Vieira en persona redactó reglas para el gobierno de la vida cotidiana en las misiones que los jesuitas tenían a orillas del Amazonas, el Regimento das Missões (1686) en lo que ahora recibía el nombre de Maranhão y Grão Pará. Posteriormente estas reglas se adoptaron para el resto de Brasil y, con unas cuantas modificaciones, estuvieron vigentes hasta que Pombal secularizó los asuntos relacionados con los indios en el decenio de 1750. En 1693 la totalidad de la región fue dividida entre las órdenes religiosas a efectos misionales. Los jesuitas limitaron sus propias actividades a la orilla sur del Amazonas, aguas arriba hasta la desembocadura del Madeira. La orilla norte del Amazonas hasta el Parú le correspondió a los capuchinos franciscanos de San Antonio; hasta el Trombetas, a los franciscanos de Piedade y Conceição; hasta la desembocadura del río Negro, a los mercedarios; y, más adelante, el Negro mismo y el Solimões, a los carmelitas. Las órdenes misioneras siguieron ahora la política de crear aldeias a lo largo de las márgenes de los ríos, cerca de los hábitats originales de las tribus, en vez de traer a los indios río abajo en «descensos» desastrosos para instalarlos cerca de poblaciones portuguesas. Esta política nueva permitió una tenue presencia portuguesa a lo largo del Amazonas, el Solimões y el Negro. La existencia de estas aldeias (que se transformarían en poblados seculares con nombres portugueses al amparo de las leyes de Pombal) se reconoció en el tratado de Madrid de 1750, que anuló la línea de Tordesillas y concedió la mayor parte de la cuenca amazónica al Brasil portugués.

EL SIGLO XVIII

En las postrimerías del siglo XVII la frontera brasileña se hallaba estancada o en retirada excepto en Amazonia. La ganadería en el interior de Bahía y del noreste estaba a punto de alcanzar el límite más allá del cual ya no era rentable conducir a los animales hasta los mercados de la costa. La actividad de los bandeirantes en

el sur iba disminuyendo debido a la desaparición de la mayoría de los indios en el *hinterland* de Paraná y São Paulo y a que empezaba a ser obvio que los cautivos indios apenas valían el esfuerzo que ahora había que hacer para capturarlos. Los jesuitas españoles respondieron llevando sus misiones paraguayas de nuevo a la otra orilla del río Uruguay. Entre 1687 y 1706 fundaron siete reducciones en la margen oriental del Uruguay y en sus afluentes el Icamaguá y el Ijuí. Estas misiones florecieron debido a la laboriosidad de sus indios guaraníes y a los inmensos rebaños de ganado en estado natural que se habían formado durante el medio siglo transcurrido desde la anterior actividad misionera en la región. Tanta era su prosperidad, que se importaron arquitectos italianos para que construyeran grandes iglesias y los indios adquirieron gran maestría en la ejecución de música sacra y en la talla de esculturas barrocas.

Sin embargo, la expansión de la frontera recibió nuevo ímpetu al descubrirse oro, en rápida sucesión, en lo que actualmente es Minas Gerais, el centro occidental del Mato Grosso, y Goiás. El curso superior del río Velhas, que contenía los mayores yacimientos de oro alrededor de Ouro Prêto, ya había quedado despoblado de indios, en su mayor parte a causa de las incursiones de los bandeirantes. Pero la avalancha de mineros que pretendían hacer fortuna en esta zona, destruyó la mayoría de las aldeas que quedaban cerca de São Paulo misma. Además, muchas familias paulistas utilizaban sus contingentes particulares de indios para ayudar en los viajes hacia la zona minera, y para explotar ellas mismas las minas. Pocos de esos indios volvían.

El descubrimiento de oro en Goiás tuvo que ver con las tribus de la región, los goiá y los araé, porque el bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva, hijo del «Anhangüera» original, recordaba haber visto a indios de estos llevando adornos de oro. Después de buscar en repetidas ocasiones, volvió a encontrar a la tribu y persuadió a sus miembros a revelar de dónde habían sacado el oro. El joven Anhangüera se llevó a gran número de indios carijó de su propiedad de São Paulo para que trabajaran en los nuevos yacimientos; pero lo peor de la subsiguiente fiebre del oro cayó sobre los goiá, que fueron obligados a trabajar con los mineros y pronto se extinguieron. El largo viaje tierra adentro desde São Paulo hasta el campamento minero de Santa Anna (Vila Boa de Goiás), se hallaba expuesto a los ataques de grupos de indios cayapó de habla ge que procedían del sur, y organizaron una campaña decidida y eficaz para expulsar a los portugueses de sus selvas y campos. Tras el fracaso de varias expediciones de castigo, las autoridades llamaron a António Pires de Campos, paulista que se había granjeado la amistad de algunos de los enemigos tradicionales de los cayapó, los bororo del Mato Grosso central. Los aterrados mineros de Goiás hicieron una suscripción para traer a este mercenario y sus guerreros bororó e intentar destruir a los cayapó. Entre 1742 y 1751 Pires de Campos llevó a cabo una serie de largas expediciones que, a pesar de algunas victorias indias, acabaron destruyendo la mayor parte de los poblados de los cayapó en un amplio arco situado al sur y oeste de Goiás.

Era este mismo Pires de Campos quien en 1719 había sido uno de los que descubrieron oro en las profundidades del continente sudamericano, a orillas del río Coxipó cerca de Cuiabá. Durante el largo viaje en flotillas (*monções*) de canoas desde São Paulo hasta Cuiabá, estos aventureros de la fiebre del oro se veían expuestos a los ataques de tres formidables grupos de indios. Después de bajar por

el Tieté y cruzar el Paraná, había que llevar las canoas a cuestas por la divisoria de aguas del Paraguay en un lugar llamado Camapuá. Este lugar se hallaba expuesto a las emboscadas de los mismos cayapó del sur que hostigaban a los mineros de Goiás. Más hacia el oeste, al descender las canoas por el Aquidauana y subir remando por el Paraguay, eran atacadas por dos de las más formidables naciones de guerreros indios: los payaguá ribereños y los guaicurúes del Chaco y de las colinas de Bodoquena. Los payaguá eran magníficos navegantes en canoa y luchadores intrépidos. Se escondían en los pantanos y las ensenadas del Pantanal y salían a gran velocidad en sus canoas ligeras para atacar a los europeos que pasaban por allí. Se habían opuesto a los intrusos desde que llegaran los primeros exploradores españoles en el siglo XVI, y fueron ellos quienes dieron muerte a muchos miembros de la bandeira de Rapôso Tavares en 1648. Así pues, no se hacían ilusiones en relación con los propósitos de los portugueses. António Pires de Campos describió los devastadores métodos de combate de los payaguá:

> Eran habilísimos en el manejo de flechas y lanzas y hacían varios disparos en el tiempo que los bandeirantes necesitaban para hacer uno. Nadadores extraordinarios, avanzaban en sus canoas y saltaban al agua, inclinando un lado de su embarcación para que hiciese las veces de escudo contra las balas de mosquete. De pronto enderezaban la canoa de nuevo y disparaban otra andanada. Si tenían la impresión de que no lograrían vencer la resistencia de los blancos, sumergían sus embarcaciones y antes de que transcurriera mucho tiempo se zambullían y volvían a levantarlas y huían tan velozmente, que parecían tener alas.[47]

Entre las victorias de los payaguá cabe citar la destrucción total de una flotilla de 200 personas en 20 canoas en 1725; la destrucción de la mayor parte de la flotilla de 1726; y la captura de 900 kg de oro y el aniquilamiento de casi toda su escolta de 400 blancos, negros e indios, en 1730. En 1734 los portugueses respondieron con una formidable expedición de más de 800 hombres en 100 canoas que atacó y destruyó el principal poblado payaguá; pero las luchas contra esta valiente tribu continuaron durante varias décadas.

Parte del éxito de los payaguá se debió a su alianza con los igualmente temibles guaicurúes. También esta tribu venía combatiendo contra los europeos desde la década de 1540 y adquirió un dominio del caballo que rivalizaba con el de los indios de las llanuras de la América del Norte. Los guaicurúes eran un pueblo nómada que vivía sólo para sus 7.000 u 8.000 caballos, que ellos mismos criaban, adiestraban y cuidaban con la mayor solicitud. Se consideraban a sí mismos como un pueblo aristocrático y dominaban o aterrorizaban a las tribus vecinas. A fin de conservar su movilidad, las mujeres guaicurúes se provocaban el aborto en la mayoría de los embarazos, por lo que la tribu tenía que llevar a cabo incursiones para capturar a los niños de otras tribus. Debido a su soberbio dominio de la equitación, eran casi invencibles en las batallas, y sus ataques relámpago podrían haber destruido la totalidad de los asentamientos españoles y portugueses en lo que

47. Antonio Pires De Campos, «Breve noticia... do gentio bárbaro que ha na derrota... do Cuyabá», [*RIHGB*], 25, 1862, p. 440.

ahora es el norte de Paraguay y el sur del Mato Grosso de haber complementado sus victorias con campañas militares sostenidas, pero carecían de la voluntad o del liderazgo que se necesitaba para ello.

Los campos auríferos de Cuiabá se encontraban en el territorio de los bororo; pero, aunque la mayor parte de esa nación era hostil a los portugueses, tendía a evitar el contacto con ellos. Otra tribu nutrida a la que afectó el descubrimiento de oro en Cuiabá y Vila Bela fue la de los pareci de habla arawak que vivían al noroeste de Cuiabá, cerca del curso alto del Guaporé. Esta tribu populosa, dócil y civilizada era una perfecta reserva de mano de obra a ojos de los mineros. Cientos de estos indios pacíficos fueron apresados para que trabajaran en las minas, o enviados a São Paulo para reponer la mano de obra india que se había perdido.

La apertura de los campos auríferos de Minas Gerais repercutió en las zonas ganaderas de Bahía y el noreste. Los mineros hambrientos representaban un espléndido mercado nuevo para el ganado. Con el tratado de paz de 1692 que puso fin a las guerras contra los tarairyu (janduin) hubo un período de horrible violencia debido a que los rancheros penetraron más en el interior de las provincias del noreste. Los documentos oficiales contienen informes de atrocidades perpetradas contra los indios en esta frontera nominalmente pacífica. Un comandante paulista, Manoel Álvares de Morais Navarro, dio muerte a los habitantes de un pacífico poblado paiacú en 1699 mientras parlamentaban; los primitivos tremembé, una de las pocas tribus que sobrevivían en la costa atlántica, fueron aniquilados por una expedición de castigo procedente de Maranhão; otro paulista, Francisco Dias de Siqueira, devastó en 1692 a los *corso* o tribus errantes del interior de Maranhão, pero también atacó a misiones pacíficas y a finales de siglo este viejo granuja atacaba con un ejército particular a tribus que se habían mantenido aisladas en Piauí; en los últimos años del siglo XVII hubo incursiones para capturar esclavos y contraataques indios a orillas de los ríos Mearim e Itapicurú de Maranhão; y entre 1702 y 1705 los vidal y axemi del valle de Parnaíba fueron exterminados en una serie de vergonzosas violaciones de treguas que se habían hecho con ellos. Uno de los rufianes más crueles era António da Cunha Souto-Maior, que aterrorizaba a las tribus desde un campamento a orillas del Parnaíba. Una «diversión bárbara»[48] que inventaron él y su hermano consistía en soltar a prisioneros anaperu de uno en uno, atropellarlos con los caballos y decapitarlos con machetes. Una rebelión de sus propios indios en 1712 mató a Cunha Souto-Maior y a sus soldados portugueses, y luego se extendió rápidamente hasta transformarse en la más seria y generalizada de todas las rebeliones indias. Encabezaba la insurrección un indio educado en las misiones que se llamaba Mandu Ladino y las luchas asolaron todo el sur de Maranhão, Piauí y Ceará durante siete años. Costó a los portugueses la pérdida de muchas vidas y la destrucción de cientos de ranchos. Durante una breve temporada

48. Antonio de Sousa Leal, informe en Virginia Rau y Maria Fernanda Gomes da Silva, eds., *Os manuscritos do arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil,* 2 vols., Coimbra, 1956-1960, vol. II, p. 386.

las tribus de Mandu se aliaron con sus enemigos tradicionales, las tribus tupí de Ceará. De haber durado, esta alianza podría haber expulsado a todos los portugueses de Ceará; pero las autoridades aplacaron a los tupí y fue un contingente de tobajaras de Ibiapaba, luchando «sin ningún blanco, pues los blancos sólo les servían de estorbo en las selvas»,[49] quien en 1719 capturó y dio muerte a Mandu y exterminó a sus tapuya. En 1720 el rey pidió un informe sobre la situación de las tribus del noreste después del auge de la ganadería. El documento resultante fue una letanía de asesinatos y atrocidades contra los indios durante los 20 años precedentes.

En el noroeste de la Amazonia, el río Solimões («venenos», porque sus tribus usaban *curare*), la corriente principal del Amazonas entre las desembocaduras del Negro y del Javari en la actual frontera con Perú y Colombia, apenas fue reclamado por España o Portugal. En 1689 un jesuita español, Samuel Fritz, desplegó cierta actividad entre los yurimagua, que en aquel tiempo vivían cerca de la desembocadura del Purús. Los portugueses mandaban expediciones esporádicas a este río en busca de zarzaparilla, cacao o esclavos. Fritz fue llevado a Belém, donde permaneció retenido brevemente en 1689, pero tres años después fue devuelto a su misión. En 1697 se presentaron unos carmelitas portugueses con escolta militar, reclamaron esta parte del río y expulsaron a Fritz. Durante el decenio siguiente los reinos ibéricos se disputaron este largo tramo del Amazonas y los portugueses hicieron incursiones río arriba, hasta el Napo, y detuvieron a un jesuita español, cerca de donde se halla la actual Iquitos, en 1709. El resultado de todo esto fue que los portugueses acabaron fundando una misión en Tabatinga, donde ahora está la frontera; pero el Amazonas fue despojado por las riñas. Los omagua y los yurimagua, en otro tiempo las tribus más populosas y avanzadas del Amazonas, fueron dispersados y diezmados. Cuando el científico francés Charles de la Condamine bajó por el río en 1743, dio cuenta de que las tierras de los omagua estaban vacías, que ningún indio vivía en los cerca de 720 km que median entre Pebas y São Paulo de Olivença.

Durante los comienzos del siglo XVIII los portugueses también remontaron los afluentes principales del curso medio del Amazonas. Los jesuitas se encontraron con que sus actividades a orillas del Madeira se veían obstaculizadas por la nutrida y belicosa tribu de los tora; pero una poderosa expedición de castigo en 1719 «los dejó extintos».[50] Otras tribus del curso bajo del Madeira accedieron a descender hasta las misiones que los jesuitas tenían cerca de la desembocadura. El vacío resultante de ello lo llenaron los formidables mura, tribu que se convirtió en enemiga implacable de los blancos después de que 400 de sus miembros fueran reducidos a la esclavitud cuando viajaban pacíficamente hacia una misión. Los mura aprendieron a respetar y evitar el combate abierto contra las armas de fuego portuguesas; pero eran habilísimos tendiendo emboscadas y lanzando ataques relámpago desde los canales del curso bajo del Madeira. A mediados del siglo XVIII, los mu-

49. Padre Domingos Ferreira Chaves al rey, Ceará, 23 de noviembre de 1719, en Rau y Gomes da Silva, eds., *Manuscritos*, vol. II, pp. 248-249.

50. José Gonçalves da Fonseca, «Primeira exploração dos rios Madeira e Guaporé em 1749», en Cándido Mendes de Almeida, *Memórias para a história do extincto Estado do Maranhão*, Río de Janeiro, 1860, vol. II, p. 304.

ras impidieron durante muchos años que los portugueses fundaran asentamientos o se movieran a orillas de los ríos que quedaban cerca de su territorio.

Por aquel entonces los misioneros carmelitas estaban penetrando en el Negro. Su avance se vio bloqueado por una rebelión de los manaos conducidos por un jefe supremo, Ajuricaba, en 1723. Los manaos vivían a orillas del curso medio del Negro, cientos de kilómetros río arriba de la ciudad que actualmente lleva su nombre. Durante su guerra contra los portugueses entraron en contacto con los holandeses de Guayana, que les abastecieron de armas de fuego, y durante un tiempo Ajuricaba enarboló una bandera holandesa en su canoa. Una gran expedición de castigo partió de la nueva misión de Mariuá (Barcelos) y finalmente derrotó a los manaos y capturó a Ajuricaba en 1728. El gran jefe fue encadenado y llevado a Belém, para convertirle en esclavo, pero al acercarse a la ciudad, él y varios manaos dominaron a sus guardianes y luego se arrojaron al río, todavía encadenados, pues prefirieron la muerte a la cautividad.

En su monumental historia de los jesuitas en Brasil, Serafim Leite habla de no menos de 160 expediciones efectuadas por los padres, la mayoría de ellas en los ríos de la cuenca del Amazonas durante el siglo posterior a 1650. Hubo también una sucesión ininterrumpida de expediciones anuales para la captura de esclavos, así oficiales como extraoficiales. A causa de estas actividades los portugueses penetraron mucho en la totalidad de los principales tributarios del Amazonas, aun cuando tendieran a despoblar, en vez de colonizar, las regiones que visitaban. Hubo también algunas exploraciones más largas: en 1723 Francisco de Mello Palheta condujo una flotilla de canoas Madeira arriba hasta Santa Cruz de la Sierra y luego volvió; en 1746 João de Sousa Azevedo llevo a cabo el primer descenso de los arino y tapajó; otros subieron por el Negro hasta el canal de Casiquaire, descubierto en 1744 por el jesuita español Manuel Román. Estas actividades dieron a Portugal una presencia física en la cuenca del Amazonas, pero el coste para los indios fue terrible. Fueron frecuentes las epidemias de viruela, gripe y sarampión que destruían las misiones con la misma rapidez con que los misioneros podían llenarlas otra vez con nuevos indios convertidos al cristianismo. El padre João Daniel calculó que los portugueses habían bajado o matado a tres millones de indios sólo desde la cuenca del Negro. Escribió que estos ríos, otrora «poblados de ... indios tan numerosos como enjambres de mosquitos, asentamientos sin número, y una diversidad de tribus y lenguas sin cuento»,[51] en 1750 habían quedado reducidos a una milésima parte de su población original. Los viajeros informaron de que cientos de kilómetros de las márgenes del Amazonas estaban «desprovistos de habitantes del sexo o la edad que fuera»[52] y aldeias misionales enteras se encontraban abandonadas.

Fue la actividad de los portugueses en los extremos septentrional y meridional de Brasil —penetrando en el curso alto del Paraná y el Paraguay hacia los campos auríferos del Mato Grosso y remontando el Amazonas— lo que preparó el terreno para el tratado de Madrid, firmado el 13 de enero de 1750. Fue un triunfo diplomático para los negociadores de Juan V, pues reconocía de facto la ocupación, y

51. João Daniel, «Thesouro descoberto no maximo rio Amazonas», 2.ª pte., cap. 15, *RIHGB*, 3, 1841, p. 50.
52. Gonçalves da Fonseca, «Primeira exploração...», p. 274.

con ello concedía casi la mitad de la América del Sur a los portugueses. En el tratado se procuró con gran sensatez seguir los rasgos geográficos en el momento de fijar límites. Así pues, éstos seguían partes de los ríos Uruguay, Iguaçu, Paraná, Paraguay, Guaporé, Madeira y Javari y, al norte del Amazonas, iban desde el curso medio del Negro hasta la divisoria de aguas entre las cuencas del Amazonas y del Orinoco y seguían la del Guayana hasta el Atlántico.

El cuarto de siglo posterior al tratado de Madrid, los años de José I y de Pombal (1750-1777), surtió un efecto profundo en los indios de Brasil. El medio hermano del propio Pombal, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, fue enviado en calidad de gobernador de Maranhão-Pará, donde permaneció de 1751 a 1759. Se escandalizó al comprobar la ignorancia de los colonizadores y los abusos que perpetraban contra los indios; pero aún criticó más la riqueza, la relajación moral y la insubordinación de las órdenes misioneras, así como los malos tratos que infligían a los indios. En las cartas a su hermano escribió que las diversas órdenes tenían unos 12.000 indios en 63 misiones en la Amazonia. En la isla de Marajó, los mercedarios tenían entre 60.000 indios y 100.000 cabezas de ganado en sus ranchos; los jesuitas, entre 25.000 y 30.000; y los carmelitas, entre 8.000 y 10.000 aunque los jesuitas administraban únicamente 19 misiones, y a pesar de que merecían la aprobación del gobernador por vestir decentemente a las mujeres indias (nadie más lo hacía), fueron los padres de la Compañía los que más furioso pusieron a Mendonça-Furtado. Cuando en 1754 subió por el río con una gran flota de canoas para supervisar las demarcaciones fronterizas, comparó desfavorablemente la falta de cooperación de los jesuitas con la cálida bienvenida que le tributaron los carmelitas a orillas del Rio Negro.

Al parecer, los jesuitas ponían también obstrucciones en el otro extremo de Brasil. Al seguir el río Uruguay, la nueva frontera fijada en 1750 aislaba las siete prósperas y antiguas misiones de los jesuitas españoles de Guaraní, en lo que se convertiría en territorio portugués, y se esperaba de los padres que se trasladasen a nuevos lugares al este del Uruguay. Pero se negaron a ello y declararon que siempre habían ocupado las tierras de sus poblados, y que éstos contenían sus iglesias consagradas y los cementerios de sus antecesores. Tras el fracaso de varios intentos de persuasión, un ejército conjunto lusoespañol decidió desalojar a los guaraníes por la fuerza. El 10 de febrero de 1756 llegó el momento crítico al librarse la batalla de Caibaté, en la que en pocos minutos la artillería y la caballería de los europeos dieron muerte a 1.400 indios cristianos que enarbolaban patéticamente sus pendones, crucifijos e imágenes santas. Esta fue la suerte que corrió el grupo de indios brasileños que con mayor fervor habían aceptado el cristianismo durante dos siglos de conquista iniciada con el pretexto de convertir a los paganos de Brasil.

Aquellos dos siglos de control de los indios brasileños por parte de los misioneros terminaron con dos leyes que Pombal persuadió al rey a promulgar en 1755. Un edicto del 4 de abril de 1755 puso fin teóricamente a toda discriminación racial, y declaró que los mestizos «serán idóneos y capaces de recibir cualquier empleo, honor o dignidad».[53] Luego, el día 6 de junio, se promulgó la «ley de libertades», que liberó a las «personas, mercancías y comercio» de los indios de Pará y Maranhão. Se declaró que los indios eran ciudadanos libres y gozaban de todos los derechos

53. Alvará de 4 de abril de 1735, *Ley sobre os casamentos com as índias.*

y privilegios propios de la ciudadanía. Había que integrarlos en la sociedad portuguesa. Se daría a las aldeias nombres portugueses y en lo sucesivo serían poblaciones normales y corrientes. Cualquiera podría comerciar con los indios y éstos podrían —en teoría— trabajar para quien quisieran, pero sus salarios los fijarían el gobernador y los funcionarios. Los propios indios controlarían sus poblados, se impondrían castigos especiales a quienes invadieran sus tierras o intentaran aprovecharse de su ingenuidad. En una resonante declaración de libertad para los indios, la ley reconocía que «muchos miles de indios han sido 'descendidos', pero se les está extinguiendo y el número de poblados y sus habitantes es muy pequeño; y estos pocos viven en gran miseria».[54] Al día siguiente el rey José promulgó un edicto despojando a los misioneros de todo control temporal de las aldeias y limitándolos a la labor evangelizadora entre tribus que se habían mantenido aisladas. Con el objeto de anticiparse a las protestas de los colonizadores, aquel mismo día se creó por decreto la Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que importaría esclavos negros a la región con el fin de desarrollar sus exportaciones, tareas que cumplió con considerable éxito durante unas cuantas décadas.

La liberación de los indios que con tanta elocuencia proclamaron las leyes de 1755 nunca tuvo lugar. Pombal y su medio hermano empezaron inmediatamente a mostrar en su correspondencia que les inquietaba la posibilidad de que los indios volviesen a su «pereza» primitiva, que se preocuparan de alimentar a sus propias familias en vez de trabajar para el Estado portugués o para los colonizadores. El gobernador Mendonça Furtado esperó hasta 1757 antes de dar a conocer la nueva ley, y entonces, obrando por iniciativa propia, introdujo un «director» blanco en cada uno de los poblados nativos. Alegó que tales directores serían parangones altruistas que se encargarían de enseñarles a los indios costumbres civilizadas y a fomentar su comercio, para que se convirtiesen en ciudadanos cristianos ricos y civilizados. Este nuevo sistema, llamado Diretório de Indios, se introdujo en todos los antiguos poblados misionales el 3 de mayo de 1757. A cambio de enseñarles supuestamente a los indios la lengua portuguesa, métodos europeos de agricultura y comercio, y habilidades domésticas, los directores se encargarían de todas las transacciones comerciales de sus pupilos y percibirían el 17 por 100 de todos los ingresos brutos que se obtuvieran de la venta de productos naturales, a lo que el gobierno añadió otro impuesto del 10 por 100. Además de estas onerosas exacciones (que gravaban el volumen de ventas en lugar de los beneficios), todos los indios varones de edad comprendida entre los 13 y los 60 años seguían estando obligados a trabajar en «obras públicas» y a pasar la mitad de cada año trabajando para los colonizadores. Sus jefes y los nuevos directores tenían que velar por el cumplimiento de estas disposiciones ¡«incluso en detrimento de lo que más conveniente fuese para los propios indios»![55]

Observadores en Brasil advirtieron en seguida que tan pésimas leyes llevarían al desastre. Había abundantes precedentes que demostraban que los laicos que ejercían control sobre indios abusaban atrozmente de éstos. Bento da Fonseca advirtió

54. *Ley porque V. Magestade ha por bem restituir aos indios do Grão-Pará e Maranhão a liberdade das suas pessoas, e bens, e commercio,* 6 de junio de 1755, en Perdigão Malheiro, *Escravidão,* vol. II, p. 99.
55. *Diretório regimento,* 3 de mayo de 1757, en Perdigão Malheiro, *Escravidão,* vol. II, p. 110.

que los colonizadores capturarían indios salvajes «sin el más leve impedimento, y [gobernarían] a los indios de las aldeias, utilizándolos como si fueran esclavos suyos, sin pagarles por su trabajo». También sabía que la introducción de soldados portugueses para velar por la nueva «libertad» de los indios no era la respuesta apropiada: «Si una orden religiosa apenas podía mantener la defensa de los indios, es seguro que los capitanes del ejército no podrían, incluso en el supuesto de tener alguna inclinación en tal sentido».[56] A pesar de estas advertencias, en agosto de 1758 se introdujo el sistema del directorio en todo Brasil. Un año después los jesuitas fueron expulsados de Brasil.[57] Cuando en 1798, después de la condena casi universal de todos los expertos en asuntos indios, se abolió finalmente dicho sistema, los poblados misionales, sobre todo en el antiguo núcleo jesuita del sur y también en todo el Amazonas, se encontraban sumidos en el mayor desorden y abandono.

Durante los tres siglos transcurridos desde que los portugueses desembarcaron por primera vez en Brasil, la población americana nativa que se cifraba en un mínimo de dos millones y medio de personas, se había visto reducida probablemente en tres cuartas partes. Al finalizar el período colonial, los escasos indios que vivían bajo el dominio portugués eran seres patéticos que ocupaban el nivel más bajo de la sociedad, culturizados a medias, despojados de la mayor parte de sus tradiciones y orgullo tribales, pero sin haberse adentrado en las costumbres europeas ni comprendido las sutilezas de la civilización europea. Las tribus que ante el avance de los portugueses habían logrado replegarse más hacia el interior, para evitar que las destruyeran o las absorbieran en el Brasil portugués, no eran más que una amenaza imprecisa en una frontera lejana. Poetas tales como José de Alvarenga Peixoto o José de Santa Rita Durão podían presentar una visión idealizada y romántica de los indios, pero empleaban un estilo que no tenía nada que ver con la realidad. Aparte de un puñado de crónicas indiferentes que databan del siglo XVI, los portugueses no tomaron absolutamente ninguna nota de aspectos de interés antropológico relativos a las tribus que destruyeron. Al contrario, la literatura de los siglos XVII y XVIII, ya fuera obra de misioneros, de funcionarios o de aventureros, llama la atención por su casi total falta de interés por las sociedades nativas y de información referente a ellas.

56. Capistrano de Abreu, *Capítulos*, p. 185.
57. Para más comentarios acerca de la expulsión de los jesuitas, véase Alden, *HALC*, III, cap. 8.

Tercera parte
CULTURA

Capítulo 8

LITERATURA Y VIDA INTELECTUAL EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA COLONIAL*

El descubrimiento del Nuevo Mundo

Los escritos de los primeros descubridores de América a finales del siglo XV y a principios del XVI transmiten el asombro y, con frecuencia, el respeto reverencial propio de europeos enfrentados a un nuevo mundo. El diario de a bordo de Cristóbal Colón —en que se describe el paisaje de las islas Lucayas y de Santo Domingo, así como a los indios taínos, que habitaban la región y que dieron un idílico recibimiento a los europeos— fue el espléndido inicio de una serie de relatos sobre un mundo natural y sobre una raza de hombres desconocida hasta entonces. La concepción europea del Nuevo Mundo nació con la primera carta de Colón (impresa en latín, en Roma, el año 1493). Hubo otros navegantes que —como Pigafetta, compañero de Magallanes, y sobre todo Américo Vespucio (cuyo editor, Waldseemüller, difundió la expresión «Terra America» como denominación de «las Indias»)— describieron las costas, flora y habitantes de esas nuevas tierras, que presumían ser islas en su totalidad.

Esta visión primeriza del Nuevo Mundo fue pronto reemplazada por la que dieron las víctimas de una larga serie de naufragios, que se enfrentaron con indios menos complacientes, como los caribes o los del golfo de Florida, armados con poderosos arcos y «flechas capaces de atravesar hasta el remo de una ballenera». Esta nueva imagen de América presentada, por ejemplo, en *Los naufragios* (Valladolid, 1542), de Álvar Núñez Cabeza de Vaca, un gentilhombre andaluz que relató sus tribulaciones durante años entre los indios. Su barco embarrancó en la bahía de Tampa de Florida, y volvió a México vía California. Durante su odisea de tres años, fue, sucesivamente, conquistador (pero durante muy breve tiempo), vendedor ambulante, esclavo de los indios y, finalmente, fue rescatado por un grupo de españoles en el norte de México.

En el otro extremo de Álvar Núñez, el «conquistador conquistado» (hubo muchos otros, pero sólo él dejó un diario que constituye una preciosa fuente etnográ-

* El manuscrito original se escribió en francés.

fica), figuran los relatos de los conquistadores triunfantes. De entre ellos, el mejor ejemplo lo constituye, indudablemente, las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, conquistador de México, primer descubrimiento continental de importancia, pues en ellas se combinan la curiosidad científica con la prospección mineralógica, los planes para el desarrollo agrícola, los relatos de batallas, las descripciones de edificaciones y gentes con la descripción de las empresas de los conquistadores. La primera de las cuatro *Cartas* (1519-1526) apareció en Leipzig en 1524, en latín, 31 años más tarde que la de Colón.[1] Los jefes de muchas otras expediciones publicaron *Cartas* similares, pero nunca llegaron a igualar a las de Hernán Cortés, que era tan buen escritor como guerrero y estadista. Pizarro, que conquistó el imperio inca unos 20 años después de la conquista del imperio azteca por parte de Cortés, no tenía la suficiente educación para escribir sobre la conquista, y su secretario realizó la tarea bastante mal. Pedro de Valdivia, uno de sus capitanes, que falleció posteriormente en la guerra con los araucanos por la conquista de Chile, legó también *Cartas* interesantes. Todos esos escritos eran en realidad —aunque no siempre formalmente— «relaciones de servicios» dirigidas al Consejo de Indias, que dispensaba favores a los valientes conquistadores, los más o menos leales servidores de la corona española.

Soldados rasos, como el alemán Ulrich Schmidel en Paraguay o su compatriota Nikolaus Federmann en Venezuela, describieron el Nuevo Mundo con auténtica ingenuidad. Pero la obra maestra de esta primeriza literatura americana fue sin duda la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (Madrid, 1632), escrita más de 30 años después de la conquista por un conquistador oriundo de Extremadura, Bernal Díaz del Castillo (1496?-1584).[2] Éste era teniente del ejército de Hernán Cortés y empezó a escribir ya anciano para contrarrestar la *Historia de la conquista de Méjico* (1532), publicada por Francisco López de Gómara, quien, como capellán personal de Cortés, tendía, según el veterano Bernal Díaz, a sobreestimar el papel de su jefe.[3] Este punto de vista lo compartió el Consejo de Indias, que confiscó la obra. Bernal Díaz, que había llegado a ser una figura provincial de cierta eminencia (era alcalde mayor de Guatemala), no era un hombre de cultura, pero tenía una rara habilidad para las palabras. Tanto sus recuerdos de la vida de campamento como sus descripciones de México y de las gentes que encontró entre la costa del golfo y el valle de México, están llenos de colorido y de vida.

Los misioneros llegaron pisando los talones a los soldados; y, si bien el clero que acompañaba a las expediciones militares era difícilmente diferenciable de los seglares (generalmente pertenecían a la orden de la Merced o al clero secular), las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos, agustinos) a las que se encomendó la tarea de evangelización sistemática estaban formadas por hombres de fe que intentaron comprender a los indios. Algunos de ellos hicieron obras como la del fran-

1. Edición clásica de Pascual de Gayangos, París, 1966. También, *Cartas y otros documentos*, ed. Mariano Cuevas, Sevilla, 1915; *Cartas y relaciones*, ed. Nicolás Coronado, Buenos Aires, 1946, y *Cartas de relación de la conquista de México*, Colección Austral, Espasa Calpe Mexicana, México, D.F., 1983^{7}.

2. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, 2 vols., Madrid, 1940, y muchas otras ediciones.

3. Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de Méjico*, 2 vols., México, D.F., 1943.

ciscano fray Toribio de Benavente, más conocido por su nombre azteca de «Motolinía», que escribió la *Historia de los indios de Nueva España* (1541), en el que se describen con detalle y perspicacia las costumbres y creencias de los indios.[4] La relación existente entre los indios y los misioneros —que eran al mismo tiempo catequistas y consejeros en técnicas agrícolas y de oficios, estudiantes y maestros de lenguas nativas, y confesores— fue mucho más rica que la existente entre los indios y sus conquistadores militares. Entre otros muchos relatos de misioneros, el del dominico Bartolomé de Las Casas, un colonizador en Santo Domingo, capellán militar en Cuba y, más tarde, obispo de Chiapas, es uno de los mas significativos, ya que su *Apologética historia sumaria* (1559), en contraste con muchas crónicas de la conquista, era una apología de los indios, enfrentados a la crueldad de los conquistadores, por un lado, y de sus nuevos jefes, los encomenderos, por otro.[5] La imagen que de los indios daban los escritores de esta primera generación sobre «América» estaba llena de contrastes y contradicciones, según los antecedentes culturales del autor, su condición (seglar o eclesiástica), su papel en las Indias y, finalmente, su personalidad.

La responsabilidad de los primeros estudios serios sobre América y los americanos correspondió a los misioneros, más allá de las descripciones impresionistas iniciales. El valor de tales estudios no estaba afectado por el hecho de que su objetivo explícito fuera conocer bien a los indios, para estar en una mejor posición para convertirlos al catolicismo y desterrar sus creencias ancestrales. Desde mediados del siglo XVI se había desarrollado una extensa literatura, etnográfica *avant la lettre*, que continuó hasta que en 1577, Felipe II, considerándola sospechosa, la prohibió y confiscó. Tal fue el destino de la *Historia eclesiástica indiana* (1596) del franciscano fray Jerónimo de Mendieta;[6] pero, sin embargo, esta obra vería la luz en una historia del México antiguo de otro franciscano de la generación siguiente, fray Juan de Torquemada, en su *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales* (1615).[7] La *Historia del origen de los indios de esta Nueva España* (1587), del jesuita Juan de Tovar, fue menos afortunada: escondida hasta el siglo XIX, no sería publicada hasta el siglo XX.[8] Podrían citarse numerosos casos similares al de *Relación de las cosas de Yucatán,* escrito a mediados del siglo XVI (hacia 1560) por el obispo e inquisidor Diego de Landa, quien, en sus esfuerzos para destruir la cultura maya, preservó una parte esencial de la misma al presentar la primera tabla

4. Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España* [1541], Barcelona, 1914; Edmundo O'Gorman, ed., Porrúa, n.º 129 de la colección «Sepan cuantos ...», México, D.F., 1969.

5. Se encuentra, entre otras ediciones, en la de Juan Pérez de Tudela, *Obras escogidas de Fr. Bartolomé de Las Casas*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1957-1958, vol. 5, t. 110; Edmundo O'Gorman, ed., 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 1967, incluyendo esta última un estudio preliminar, apéndices, cronología, bibliografías y copiosos índices.

6. Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana* [1596], 4 vols., Madrid, 1945; 4 vols., México, D.F., 1946, y Francisco Solano y Pérez-Lila, ed., 2 vols., Madrid, 1973.

7. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales* [1615], Sevilla, 1723; Madrid, 1945; M. León Portilla y otros eds., 7 vols., México, D.F., 1975-1980.

8. Jacques Lafaye, ed., *Manuscrit Tovar. Origines et croyances des Indiens du Mexique*, UNESCO, Graz, Austria, 1972, edición crítica del manuscrito español (acompañada de su traducción al francés).

interpretativa de los jeroglíficos mayas.[9] Pero el modelo de esta literatura de investigación etnográfica sigue siendo la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1565?), una obra que tardó muchos años en escribir el misionero franciscano fray Bernardino de Sahagún.[10] Los manuscritos (no publicados hasta mediados del siglo XX) tienen el rasgo distintivo (pero no excepcional) de estar dispuestos en columnas: una contiene la transcripción del relato dada por informantes indios en lengua náhuatl; otra, su traducción al español línea a línea; la tercera, dejada en blanco, estaba destinada a la traducción al latín. La última versión de la *Historia*, fue confiscada en conformidad con el decreto de 1577 y Sahagún, que había dedicado más de 20 años a la preparación de esta enciclopedia del México nativo, murió disgustado unos años más tarde.

Además de la etnografía de los indios —mejor dicho, como uno de sus principales aspectos— el estudio de las lenguas indias atrajo totalmente la atención de los frailes mendicantes. Enfrentados a la dificultad de enseñar a los indios la doctrina cristiana en español o en latín, decidieron aprender las lenguas indias para poder predicar la palabra de Cristo en lengua vernácula, como ya habían hecho los apóstoles en su tiempo. Si se recuerda que sólo unos pocos cientos de misioneros (unos pocos miles en todo el continente) evangelizaron a cientos de miles de indios, es sorprendente cuántos trabajos lingüísticos se publicaron para el uso casi exclusivo de los misioneros de las Indias. Uno de los primeros de estos diccionarios bilingües puede considerarse también de los más completos: se trata del *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (es decir, español-náhuatl) del franciscano fray Alonso de Molina. Publicado en Ciudad de México en 1571, es todavía hoy una obra de referencia obligada para los historiadores que quieran interpretar manuscritos en náhuatl clásico. También fueron importantes el *Arte y vocabulario de la lengua general del Perú* (de autor anónimo), publicado en Lima en 1586; el *Vocabulario quechua* de fray Domingo de Santo Tomás; el diccionario latín-políglota (que comprende las lenguas más habladas del anterior imperio inca), de Alonso de Bárcena, publicado en 1590; y el *Arte, gramática de la lengua aymará*, publicado en Roma por Ludovico Bertonio. El más extenso de todos —aunque, cierto es, de aparición algo posterior a las obras anteriores— fue el *Arte, vocabulario, tesoro, catecismo de la Lengua Guaraní* (1640), de Antonio Ruiz de Montoya, jesuita del Paraguay. La experiencia más original en este campo fue la de otro franciscano, flamenco en este caso, Pedro de Gante, quien compuso un catecismo en forma de jeroglíficos mexicanos para uso de los indios. Esta obra, que anunciaba tanto el libro en rústica como la tira de dibujos, muestra la imaginación de estos pioneros de la evangelización.

Aunque menos directamente relacionado con el proceso de evangelización, el estudio de la botánica y la zoología se llevó a cabo simultáneamente al de la lengua. Los indios adoraban ciertos animales totémicos y utilizaban numerosas plantas en sus ceremonias; de este modo, el conocimiento de la historia natural ameri-

9. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán* [1560?], edición clásica (en castellano y francés), Abbé Brasseur de Bourbourg, ed., París, 1864; edición moderna en castellano de Angel María Garibay, México, D.F., 1959.

10. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* [1565?], Angel María Garibay, ed., 4 vols., México, D.F., 1956.

cana fue otra forma de arrancar antiguas creencias camufladas por prácticas de ritos tradicionales. Por otra parte, el uso de plantas, insectos y partes de cuerpos de animales con fines terapéuticos o mágicos estaba muy extendido entre los indios. Y la cirugía, farmacia y obstetricia europeas, que no habían progresado mucho más allá de los conocimientos heredados de la antigua Grecia a través de los árabes, se aprovecharon en gran medida de ello. Hay que resaltar que, en estos campos, los seglares jugaron un papel más importante que el clero. La obra más conocida es, ciertamente, la *Historia natural de las Indias* (Sevilla, 1535, aunque el *Sumario* de la historia, que trata solamente de las Antillas y Tierra Firme, data de 1526), de Gonzalo Fernández de Oviedo, un funcionario destinado en Santo Domingo, que aspiraba a escribir una nueva historia natural en la línea de la de Plinio en la antigüedad.[11] La *Historia* no fue, sin embargo, un trabajo exhaustivo, pues su autor no fue capaz de dominar la enorme cantidad de material disponible. En lugar de llenar su ambición enciclopédica (que comprendía cosmografía, geología, geografía, climatología, botánica y zoología), se distrajo con detalles de pinceladas locales pintorescas. Resultaron más originales las contribuciones de especialistas con objetivos iniciales menos grandiosos, como el doctor Juan de Cárdenas, autor de *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591), un destacado inventario de la flora de México. También hay que recordar el tesoro que, sobre la farmacia y medicina indias, constituye *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus* (1628), de Francisco Hernández, quien fue enviado a México por Felipe II expresamente para preparar esa obra.[12]

No es raro que los primeros temas que atrajeron el interés de los europeos fueran la cartografía, la geografía, el arte de la navegación y después, más generalmente, la cosmografía. El mismo Colón hizo el primer mapa de la costa norte de Santo Domingo en la época de su primera expedición en 1492. Otros grandes navegantes después de él, como Sebastián Cabot (o Caboto), Américo Vespucio y Magallanes, fueron pilotos y cartógrafos. El tratado clásico de navegación a las Indias del siglo XVI fue el *Arte de navegar* (1545), del andaluz Pedro de Medina. La primera visión general del continente americano y de sus islas fue la que presentó Américo Vespucio en *De Ora Antartica* (publicada por Waldseemüller en 1505), que era un relato de su exploración a gran escala a lo largo de toda la costa este de Sudamérica. Pero el mérito de la primera gran síntesis crítica de cosmografía dedicada al Nuevo Mundo hay que atribuírselo al jesuita y confidente del virrey de Perú, padre José de Acosta, por su *Historia natural y moral de las Indias* (1590).[13] El gran logro de Acosta fue actualizar la visión del mundo heredada de Tolomeo y únicamente corregida en ciertos detalles por los geógrafos árabes y su sucesor francés Pierre D'Ailly (cuyo *Imago Mundi* había indudablemente inspirado a Colón en su intento de alcanzar las Indias Orientales por la vía oeste). Fue el propio Acosta quien realizó el ambicioso proyecto de Gonzalo Fernández de Oviedo. Por otra parte,

11. *Historia*, ed. Juan Pérez de Tudela, 5 vols., Madrid, 1959; *Sumario*, ed. José Miranda, México, D.F., 1950.

12. Traducción castellana, Francisco Hernández, *Antigüedades de la Nueva España*, México, D.F., 1945.

13. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* [1590], México, 1940; Madrid, 1954; Edmundo O'Gorman, ed., México, D.F., 1962; Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1979.

debemos a Francisco López de Gómara, un autor que por encima de todo escribía sobre historia, una visión general del continente americano, especialmente Sudamérica, con sus principales rasgos geomorfológicos; comparándolo con obras contemporáneas tales como la *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*, publicada en Amberes en 1555 por Agustín de Zárate, antiguo funcionario real en Perú,[14] el libro de Gómara *Historia general de las Indias* (publicado en Zaragoza en 1552), es un destacado trabajo de síntesis que suministra una valiosa fuente para numerosas obras posteriores hasta la actualidad.

Simultáneamente a estos intentos de conocimiento geográfico y de conocimiento racional de los pueblos y sus costumbres —intentos que hemos esbozado aquí muy someramente— se desarrolló una literatura épica. *La Araucana* (1569-1592) de Alonso de Ercilla, la narración poética de la derrota de los araucanos, es un perfecto ejemplo de épica renacentista que, sin embargo, va más allá de sus modelos de Ariosto, al tener como protagonista a un héroe colectivo, el pueblo araucano, encarnado en líderes como Lautaro, Caupolicán y Colo-colo.[15] Pero entre los prosistas y entre los primeros cronistas de Chile, como González de Nájera y Góngora Marmolejo, nos encontramos también con la constante comparación de los hechos que narran con la historia del pueblo de Israel y las guerras del Antiguo Testamento, con el fin de dar a las conquistas americanas una dimensión épica e incluso la dimensión escatológica de una repetición de la historia bíblica. Este aspecto sobrenatural, inspirado por la exégesis bíblica, se desarrollaría posteriormente en direcciones bastante distintas. Pero la noción del presente, incluso en las primeras crónicas de los conquistadores, era medieval, fantástica, similar a la que se encuentra en los libros de Amadís, y estaba plagada de las hazañas más inverosímiles. Bernal Díaz confiesa ingenuamente que al entrar en la ciudad azteca de Tenochtitlan (Ciudad de México), los conquistadores habían creído estar descubriendo «las casas de encantamiento del libro de Amadís». Junto a estas tradiciones caballerescas, había mitos y leyendas heredados de la antigüedad clásica: las amazonas, los cíclopes, la fuente de la juventud, la Atlántida. Los navegantes buscaron entre Cuba y Florida la isla de Bimini, sede de la fuente de la juventud (lugar donde las mujeres tenían extraordinaria belleza), con el mismo fervor con que se buscaba el oro. La búsqueda de las amazonas dio lugar a la expedición de Orellana, quien atravesó la selva tropical navegando río abajo el Amazonas, el río más largo del mundo, al que dio nombre.

Por otra parte, la propia conquista de América dio a luz a multitud de mitos. Probablemente, el más conocido de todos ellos sea el de El Dorado. El origen de esta leyenda era el relato de un cacique indio del Perú, un chibcha, que se sumergió en un lago habiendo sido untado previamente de forma ritual con polvo de oro. Fascinado por esta leyenda, Sebastián de Benalcázar decidió partir en busca del indio dorado («El Dorado»). Este mito llegó a ser una perfecta expresión del delirio europeo por el oro, y el nombre de El Dorado llegó a designar un fabuloso imperio, una imaginaria (o, después de la conquista de los imperios azteca e inca,

14. Francisco López de Gómara, *Historia del descubrimiento y conquista del Perú* [1555], Dorothy MacMahon, ed., Buenos Aires, 1965.

15. Alonso de Ercilla, *La Araucana* [1569-1592], José Toribio Medina, ed., 5 vols., Santiago de Chile, 1910-1918; edición moderna, Santiago de Chile, 1956.

sólo imaginaria a medias) meta para los conquistadores, ávidos en la búsqueda del oro.

Otras creencias, como la de las «Siete Ciudades» o la identificación de los caníbales con los indios caribes de las Guayanas y de las Indias orientales, fueron una combinación de las leyendas de la Edad Media europea y de las del Nuevo Mundo. El mito de las «Siete Ciudades» derivaba de siete obispos de Portugal que, huyendo de la invasión morisca, se suponía que habían embarcado en dirección a las Indias. Pero Cabeza de Vaca no soñaba cuando vislumbró en el horizonte (en el desierto norteamericano, que se convirtió desde entonces en el paisaje clásico del «oeste») relieves naturales que confundió con murallas de ciudades (quizás fueran cerros naturales adaptados por el pueblo hopi para su propio uso); al verlas creyó estar ante las «Siete Ciudades». Y sólo con este testimonio, el virrey de México, Antonio de Mendoza, organizó una importante expedición para conquistar las «Siete Ciudades» de Cíbola. También en Sudamérica los conquistadores organizaron expediciones para descubrir una ciudad legendaria (probablemente un reflejo imaginario del Cuzco, la capital incaica), la «Ciudad de los Césares», quizás Machu Picchu. Algo semejante a la leyenda de El Dorado, fue la creencia en una montaña de plata, la «Sierra de la Plata», que en su origen no fue más que una descripción del Alto Perú dada por los indios guaraníes del Paraguay. Y, si bien el descubrimiento del Río de Plata por parte de Juan Díaz de Solís, el «río de la plata», se quedó en una ilusión, la montaña de plata existió realmente: era la montaña de Potosí en el Alto Perú, con sus fabulosamente ricas minas de plata. De esta forma, la persistencia de mitos e imágenes permanecía en las mentes de la gente, merced a unos pocos casos provindenciales en que coincidían imaginación y realidad.

Existían ciertas creencias de otra naturaleza cuya propagación era más peligrosa, dado el ambiente de la época: eran los mitos derivados de profecías bíblicas o de textos posteriores, con un derecho muy discutible a figurar en las Escrituras, como las Actas de Santo Tomás, por ejemplo. Un conjunto completo de problemas, que hoy en día entrarían dentro de diferentes disciplinas científicas, en ese período se consideraba que estaban relacionados: por ejemplo, el origen de los pueblos nativos y la cuestión de su probable evangelización por un apóstol de Cristo. ¿Eran los indios humanos y descendientes de Adán? La Bula Pontificia de 1537, del Papa Pablo III, *Sublimis Deus*, terminó pronto con esta polémica. Pero una vez disipada esta duda, surgieron multitud de nuevos interrogantes: ¿de dónde venían?, ¿eran descendientes de los iberos, de los cartagineses, de los andaluces o de los judíos de la diáspora de Salmanazar? Todas estas hipótesis tenían numerosas implicaciones legales, históricas, escatológicas y, por consiguiente, políticas. Si los indios descendían verdaderamente de los iberos, la monarquía de Castilla no tenía necesidad de la donación papal contenida en las bulas alejandrinas para consolidar sus derechos sobre los indios (bulas que, por cierto, eran muy convenientes para los reyes de España). Si, por el contrario, los indios eran descendientes de los judíos, los numerosos «portugueses» (la palabra era sinónimo de judío) refugiados en México y Perú habían reencontrado a sus hermanos olvidados, y podían soñar con la venganza contra la monarquía que les había arrojado a los tribunales de la santa Inquisición. Finalmente, las profecías bíblicas anunciaban que el redescubrimiento y conversión de los «judíos escondidos» sería el preludio del fin de la «edad intermedia» en la visión cristiana de la historia, y la cristiandad llegaría a

su fin, ser «católica», es decir, universal. Estas revelaciones contribuían obligadamente a incrementar el fervor de los misioneros, pero también el estado de ánimo para la subversión (o, como se decía entonces, «la preocupación» y «las novedades»), que ya estaba siendo estimulada por otras fuerzas —de carácter político— como se demostró en la rebelión de los Pizarro en Perú.

La cuestión de una posible evangelización de los indios por uno de los apóstoles de Cristo fue tan abordada como la de sus orígenes. Y lo que es más, fueron vinculadas, como puede verse en el proyecto de un criollo dominico, fray Gregorio García, que publicó una obra crítica de síntesis dedicada al *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (Valencia, 1607) y otra a la *Predicación del Evangelio en el Nuevo Mundo viviendo los Apóstoles* (Baeza, 1626), llamando la atención la unidad esencial de su trabajo. Si los indios pertenecían realmente al linaje de Adán (y negarlo, suponía contradecir el monogenismo oficial de la Iglesia, que deriva del Génesis), ¿cómo podía el Señor haberles «olvidado», si había enviado a los apóstoles para evangelizar el mundo entero? En esta cuestión había dos puntos de vista opuestos. Uno de ellos sostenía que los indios estaban tan corruptos que Dios había intentado dejarles estancarse en la oscuridad espiritual durante 16 siglos más que al resto de los mortales; las órdenes mendicantes españolas habían sido elegidas por la Providencia para sacarles tardíamente de la «cautividad»; y la conquista militar y sus atrocidades eran el azote de Dios. El otro punto de vista, que era el de Las Casas y otros, rechazaba una discriminación de este tipo como incompatible con la misericordia de Dios; en esta hipótesis optimista, el problema metafísico inicial se transformaba en un interesante juego detectivesco. El objetivo era identificar al apóstol de las Indias y encontrar las huellas materiales que pudiera haber dejado a lo largo de los caminos del continente y las huellas espirituales en las creencias de los indios. Entre otros numerosos autores, fray Antonio de la Calancha, criollo agustino del Perú, sostenía en su *Crónica moralizada de la Orden de San Agustín en el Perú* (Barcelona, 1638), con una sorprendente ingenuidad y lógica, que Santo Tomás era el apóstol de las Indias, y le identificaba con ciertas divinidades de los diferentes poblados de los Andes. La realidad es que la figura del héroe que traía la civilización ocupaba un lugar importante en el panteón de la mayoría de las religiones politeístas, tanto en Mesoamérica como en Sudamérica: era Viracocha entre los incas, Quetzalcoatl entre los aztecas, Kukulkan entre los mayas, y así sucesivamente, comparable al Pay Zume de los tupí y los guaraníes de Paraguay y Brasil. Parece ser que fueron los jesuitas de Brasil quienes iniciaron esta tradición, y sobre todo Manoel da Nóbrega. También precedió a Calancha en este tema un dominico de México, fray Diego Durán, cuya *Historia de las Indias e Islas de Tierra Firme*, escrita hacia 1585, se mantuvo oculta porque el autor identificaba las migraciones originales de los aztecas hacia el Valle de México con la del pueblo de Israel hacia la tierra prometida.[16] Este fermento espiritual, a medio camino entre la arqueología y la profecía, esta lleno de peligros potenciales —de revueltas mesiánicas y secesiones políticas, por lo cual, el Consejo Real de Indias intentó frenarlo mediante una política represiva de confiscación de manuscritos, incautación de libros y juicios inquisitoriales, con intenciones más políticas que antiheréticas.

16. Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias e islas de Tierra Firme*, José F. Ramírez, ed., 2 vols., México, 1867-1880; Ángel María Garibay, ed., México, D.F., 1967.

POLÍTICA CULTURAL ESPAÑOLA

La acción oficial en el terreno cultural no fue enteramente represiva, al contrario, fue predominantemente creativa y estimulante. Y, aunque los sucesivos soberanos de Castilla tomaran, a veces, medidas contradictorias que reflejaban sus incertidumbres, la consistencia de los objetivos perseguidos daba a esas medidas la apariencia general de una política cultural coherente. El primer objetivo de esa política (tanto en orden cronológico, como en orden de importancia) fue la asimilación cultural de los indios. Dado que la religión era la base espiritual y filosófica de la cultura española, y que los miembros del clero tenían el monopolio del cuidado y educación de los indios, la cristianización y «latinización» (es decir, el aprendizaje del español como punto de partida de la asimilación cultural) de los indios formaban dos aspectos de una empresa cultural común. Los evangelizadores eran simultáneamente profesores de idiomas (español y latín), de música y canto (litúrgico) y de educación técnica (en agricultura y oficios). Los edificios religiosos construidos por los indios bajo la dirección de los frailes eran también escuelas en que los indios jóvenes aprendían doctrina religiosa y latín. La limitación de los recursos, dada la magnitud de la población y el escaso número de misioneros, sólo permitió instruir a los hijos de los caciques indios —lo que también armonizaba con la concepción aristocrática de la sociedad que prevalecía en Castilla—. Los franciscanos de México fueron, en 1536, los primeros en fundar un colegio realmente destinado a los indios, cerca de Ciudad de México. Esta institución modelo, el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, que permanece asociada con los nombres de fray Bernardino de Sahagún y fray Andrés de Olmos, acogía indios jóvenes en régimen de internado. Al terminar, dejaban la escuela ya catequizados y relativamente hispanizados; y dado que estaban destinados a llegar a ser jefes de sus grupos étnicos de origen, se suponía que su conversión religiosa y cultural llevaría consigo la de sus «vasallos», como se les llamaba en español. Sin embargo, el colegio, que era obra de franciscanos reformados, no sobrevivió a sus fundadores, hombres de fe visionaria. Varias décadas después, cuando los jesuitas crearon a su vez colegios para los indios, el de Tlatelolco era sólo una sombra de lo que había sido. Los jesuitas concibieron la creación de un clero nativo, asunto que causó controversia en la sociedad recientemente fundada. Misioneros jesuitas, como Juan de Tovar en el México central, lucharon por el mantenimiento y desarrollo de tales colegios, pero, en parte por razones económicas, la sociedad no continuó la experiencia. Hacia el último cuarto de siglo XVI, la mayoría de los colegios de las Indias para la educación de los indios habían desaparecido. Pero la preocupación por la necesidad de enseñar español a los indios continuó, como demuestra una serie de reales cédulas que datan de los primeros años de la colonización en que se hacía obligatoria esta enseñanza. El hecho de que estos decretos, incorporados a las «Leyes de Indias», se repitieron con tanta frecuencia sugiere que nunca se llegaron a poner totalmente en práctica. Los obispos siguieron creando escuelas para que los indios pudieran aprender el español hasta finales del siglo XVIII, pues, como escribía el arzobispo de México, todavía en 1753 «los indios se abstienen de pedir los sacramentos o atender a los sermones, porque desconocen absolutamente el castellano».

El fracaso de la política de asimilación cultural de los indios instigada por los pioneros de la evangelización, no se debía exclusivamente a las dificultades de su

ejecución. Algunos miembros de las órdenes religiosas aplicaban una política de segregación cultural de los indios, para protegerlos de la relación con los criollos y mestizos, cuya conducta moralmente disoluta consideraban un mal ejemplo para ellos. Este era el propósito de los «pueblos hospitales», una empresa utópica (inspirada por el libro de Tomás Moro, todavía nuevo en aquella época) del obispo franciscano de Michoacán, Vasco de Quiroga, y posteriormente, de las «reducciones» de los jesuitas en Paraguay y California. Pero el efecto más inmediato de la renuncia a la asimilación cultural de los indios fue que los frailes se instalaron otra vez en las poblaciones de las «repúblicas de españoles», incrementándose el número de conventos. Los colegios urbanos, creados por los miembros de las diferentes órdenes religiosas a principios del siglo XVII y hasta bien entrado el siglo XVIII, aceptaban exclusivamente los niños de las minorías española y criolla. El Colegio de San Pedro y San Pablo, de los jesuitas, en Ciudad de México, era un modelo de este tipo, porque allí recibía educación gran parte de la elite intelectual de Nueva España. Se pueden citar ejemplos similares en Lima, Quito y otras capitales de los virreinatos o de las capitanías generales.

La creación de universidades en las Indias, como también la de colegios de educación superior, empezó como una iniciativa de las órdenes mendicantes, sancionada por decretos reales. El colegio Tomás de Aquino de los dominicos, en Santo Domingo, tomó el nombre de universidad en 1538. En 1551, se estableció la Universidad de San Marcos, en Lima, y, en 1553, la Real y Pontificia Universidad de México. Posteriormente, se fundaron otras universidades, como la de San Carlos Borromeo, en Guatemala, y la de San Francisco Javier, en Nueva Granada. En el siglo XVII se crearon más universidades en Córdoba, La Plata, Cuzco y Santiago de Chile. El caso de la Universidad de Quito, ciudad que tuvo no menos de tres universidades durante este período, es una señal muy reveladora de una cierta saturación, un producto de la rivalidad entre órdenes religiosas: había una universidad dominica, una agustina y otra jesuita. Pero en conjunto, hacia el siglo XVII, los jesuitas ganaron la supremacía. Los estatutos de las universidades de Indias se basaron en los de la Universidad de Salamanca, y entre las razones que invocó el Real Consejo de Indias para la creación de la Universidad de San Marcos de Lima, figuraba un deseo de «ennoblecer esos reinos proporcionándoles el acceso al estudio».[17]

El desarrollo de la educación superior era un aspecto esencial de una política general de tratamiento de los vasallos del Nuevo Mundo a un nivel estrictamente igualitario respecto a los de la península ibérica. Ello implicaba una discriminación más de tipo social que racial: los indios nobles fueron autorizados a inscribirse junto a los españoles y criollos, pero los miembros de las «castas» (mestizos de origen indio, negro o blanco) y los comuneros indios fueron excluidos. La administración de estas universidades la llevaba a cabo un rector, elegido por los profesores y «los estudiantes adelantados y trabajadores» reunidos en el mismo colegio electoral («claustro») que les había designado. El control del Real Consejo de Indias era muy estricto, para asegurar que la concesión de grados, la elección de profesores y el funcionamiento de las clases tuvieran lugar de acuerdo con los procedimientos reglamentarios. Del examen de esos decretos se puede ver, por ejemplo,

17. Decreto de 1551, en Diego de Encinas, ed., *Cedulario indiano* [1596]; A. García, ed., 4 vols., Madrid, 1945-1946.

que los profesores de Lima tomaban vacaciones ilimitadas, que otros profesores empezaban las clases tan tarde que sólo daban un cuarto de hora de clase; abusos todos ellos procedentes del hecho de que las cátedras se daban a amigos o clientes, sin ningún examen previo de su competencia. Esto era especialmente cierto en las cátedras de lenguas indias (principalmente de quechua y aymará, en Lima), que tenían la finalidad de instruir a los aspirantes a misionero en las lenguas de sus futuros catecúmenos, pero estaban ocupadas por personas completamente desconocedoras de las mismas. El Consejo de Indias instituyó exámenes de lenguas obligatorios —tanto para los profesores como para los estudiantes— y a todos aquellos que no lograran obtener el aprobado al final del año, se les impedía ir a desarrollar trabajo misional. Esta era la situación a que había llegado la Universidad de Lima al finalizar el primer año de existencia. Pero el panorama no era mejor en la Universidad de México: a los candidatos al doctorado se les prohibía abandonar sus casas durante el mes anterior a la presentación de sus tesis, para evitar sobornos (generalmente en forma de celebración de banquetes) a los miembros del tribunal.

A pesar de tales abusos indiscutibles —que también ocurrían en las universidades europeas de la época— las universidades del Nuevo Mundo proporcionaron a los criollos la posibilidad de acceso al progreso cultural y, hasta cierto punto, su promoción en la administración pública. Las universidades más completas —la de San Marcos de Lima y la de México— comprendían las cuatro facultades tradicionales: teología, artes, derecho y medicina. Con la excepción de la facultad de Medicina, la única lengua que se utilizaba en la enseñanza, exámenes y redacción de tesis, era el latín. Las demás universidades pertenecían a órdenes religiosas, y estaban dedicadas principalmente, o totalmente, a la teología o al derecho canónico. Los títulos que dispensaban correspondían a bachillerato, licenciatura y doctorado; el plan de estudios estaba estandarizado para todas las universidades de Indias. El grado de autonomía de que gozaban las universidades estaba limitado (en el caso de universidades reales y pontificias) por sus estatutos, por el sistema de patrocinio real («patronato») y por su dependencia financiera. Las universidades de las órdenes religiosas tenían mayor libertad, especialmente en el reclutamiento de profesores.

Los colegios y universidades fueron los instrumentos primarios de la educación pública y los avances en la enseñanza, pero no fueron los únicos. Así era para la monarquía, y especialmente sus representantes en el Nuevo Mundo, y para las órdenes religiosas, que eran conscientes de ello, prueba de lo cual, fue que fomentaran la importación de libros y el establecimiento de imprentas. Es cierto que existía un control sobre la circulación y venta de libros, pero sin embargo los hechos son elocuentes: los inventarios de bibliotecas privadas muestran, por ejemplo, que los libros de Erasmo, Petrarca y Boccaccio llegaron a América antes de 1540. En este mismo año, el catálogo de libros en existencia del primer editor de Ciudad de México contenía todas las novelas que eran «éxito de ventas» en la época: *Amadís de Gaula, Espejo de Alejandría, Oliveros de Castilla, Roberto el Diablo.* Juan Cromberger, primer editor de Ciudad de México y del Nuevo Mundo, se unió comercialmente en 1539 con un lombardo, Juan Pablos (Giovanni Paoli), obteniendo con ello un provechoso monopolio; Juan Cromberger era el hijo de Jacob Cromberger, quien había fundado en 1500 la famosa editorial de Sevilla. En 1583, y recién llegado de Ciudad de México, Riccardi (natural de Turín) fundó la primera editorial de

Lima. Sólo en el siglo XVII empezaron a aparecer otras editoriales en La Paz, Guatemala y Puebla. Hay que destacar que estas primeras imprentas de las Indias imprimieron casi exclusivamente manuales de oración y catecismos; de esta forma, atendieron por encima de todas las necesidades (considerables en aquella época) los requerimientos de la política misionera. Pero, ocasionalmente, también publicaron tratados de tecnología minera y anatomía, e incluso libros de poesía.

Las obras del género novelístico que hemos mencionado, fueron importadas en su mayor parte de Europa. Claro que ya en 1513, la reina Isabel la Católica había manifestado su preocupación por los efectos dañinos que *Amadís de Gaula* y otras novelas del género fantástico pudieran tener sobre la imaginación de los indios, dando instrucciones para prohibir el envío de tales libros a las Indias. En 1536, el Consejo de Indias confirmó esta decisión en sus instrucciones al virrey Mendoza «para evitar que las Sagradas Escrituras pierdan la autoridad y confianza que siempre han inspirado» entre los indios que, por su reciente cristianización, no son capaces de distinguir entre la ficción y la revelación. La mejor solución fue prohibir a los propios españoles la tenencia de tales libros en sus casas, por la posibilidad de que ¡los prestaran a los indios! Estas instrucciones, como muchas otras, fueron sin duda desatendidas, por lo que una cédula del año 1543 repitió la prohibición para México y la extendió a Perú y Santo Domingo. La campaña contra la literatura profana siguió aún más adelante y, en 1569, el virrey Toledo convocó en Lima a todos los propietarios de librerías y a los poseedores de novelas. Pero una combinación de contrabando, corrupción entre funcionarios gubernamentales responsables de la inspección de los buques a su llegada a puerto, y la connivencia de otros particulares, provocó que todos los esfuerzos de la Inquisición fueran casi infructuosos, como se demostró por los inventarios de bibliotecas privadas, o incluso de órdenes religiosas, llevados a cabo en diversas ocasiones durante el virreinato. En el siglo XVI, la publicación y circulación clandestinas de libros tuvieron un desarrollo considerable, como veremos más adelante. Basta con destacar ahora que, si bien la imaginativa novelística popular española estaba prohibida en las Indias, la literatura política (crónicas de conquistas) y los estudios etnográficos (historia y costumbres de los indios americanos) fueron fomentados, controlados o censurados, según los regímenes y las circunstancias del momento.

Los Reyes Católicos, Fernando e Isabel, promovieron el desarrollo de una literatura sobre el Nuevo Mundo en su entorno. Hay que admitir, por ejemplo, que sin el apoyo real, el humanista italiano Pedro Mártir de Anglería, que residía en la corte, no hubiera escrito su obra latina *De Orbe Novo* (Alcalá, 1516), seguimiento estrecho de los acontecimientos de la conquista.[18] Siguiendo sus pasos, el cronista oficial Gonzalo Fernández de Oviedo no hubiera podido producir su ya mencionada *Historia natural de las Indias,* si los funcionarios gubernamentales no hubieran recibido instrucciones de la corona de proporcionarle toda la documentación necesaria. La historia del Perú de Agustín de Zárate, publicada también en Amberes un año antes de la de Cieza de León, fue estimulada en el entorno de Carlos V. Y además de estos actos de intervención personal acompañada de ayuda financiera (no siempre suficiente, como lamentaba Francisco Hernández), la corona

18. P. M. d'Anghiera, *De Orbe Novo decades tres* [Alcalá 1516], ed. facsimilar de la edición original latina, Graz, Austria, 1966.

tomó también medidas oficiales: en primer lugar, la creación en 1526 de la oficina de «cosmógrafos y cronistas reales de las Indias», análoga a las que ya habían existido en los reinos de Aragón y Castilla.[19] Aunque los primeros titulares de este puesto fueran, en ocasiones, superados por autores más independientes, su trabajo no fue en absoluto desechable. Uno de sus sucesores, Antonio de Herrera, publicó una *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (Madrid, 1601-1615), inspirada por las «canciones de gesta» de los reinos cristianos de la España medieval, que estaba destinada a ser un monumento de la historiografía de los descubrimientos y conquistas españoles en el Nuevo Mundo.[20] Este libro ya había sido precedido por las *Elegías de varones illustres de las Indias*, de Joan de Castellanos, publicado en Madrid en 1589. Además de la historia oficial de las conquistas, la corona también fomentó escritos de historia no oficial de la América precolombina, como el de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1590). En ambos casos, la intención política era minar las versiones de la conquista que justificaran las pretensiones dinásticas de los descendientes de los descubridores y conquistadores, y en particular, socavar las intrigas de las familias de Colón y Cortés, o la rebelión armada de los Pizarro. Y ya hemos resaltado los riesgos espirituales y políticos de permitir la reinterpretación de las tradiciones históricas de los indios, por parte de los frailes imbuidos de espíritu de profecía bíblica. Había abundancia de libros no publicados que aspiraban a revelar e interpretar la historia de las Indias y de los indios de América; muchos de ellos, como *De rebus indicis* (1583?), de Juan Calvete de Estrella,[21] y la *Miscellanea antarctica*, de Miguel Cabello Balboa (1586),[22] sólo llegaron a ser publicados por primera vez a mediados del siglo XX. En pocas palabras, el deseo de la corona de estimular los escritos de historia, formaba parte de su política de controlar sus asuntos ingobernables en las Indias.

Durante el largo reinado de Felipe II (1556-1598) se desarrolló un gran plan para hacer el inventario general del reino de las Indias. A través de los respectivos obispos, se presentó a los curas de parroquias urbanas y rurales un largo y detallado cuestionario. Esta inspección tenía como objetivos principales la confección de un censo demográfico y de un informe económico destinado a la asignación de los impuestos, cuyo sistema había sido heredado de las administraciones precoloniales de Perú y México, y estaba basado en los *quipus* de los incas y en los «mapas de tributos» de los jeroglíficos mexicanos. Aunque puedan expresarse muchas reservas sobre la precisión de la información recogida en esas relaciones geográficas durante el último cuarto del siglo XVI, éstos constituyen una valiosa fuente para el historiador moderno. Es un hecho conocido que algunos encomenderos ocultaron en su información un cierto número de sus indios, lo que significa que las «Relaciones», en realidad, sobreestimaron la caída demográfica. También es sabido que varios párrocos, bien por incultura, bien por desgana al ejercer el papel de funcionarios gubernamentales que consideraban ajeno a su vocación, se tomaron muy

19. Decreto de 1526 en *Cedulario Indiano*.
20. Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme de la mar océano* [1601-1615], 17 vols., Madrid, 1934-1957.
21. Juan Calvete de Estrella, *De rebus indicis* [1583?], J. López de Toro, ed., Madrid, 1950.
22. Miguel Cabello Balboa, *Miscellanea antarctica* [1586], Luis E. Valcárcel, ed., Lima, 1951.

pocas molestias en este trabajo. Pero, aún así, subsiste aquella parte de la investigación que se refiere a costumbres sociales, vida familiar, técnicas domésticas, artesanía, vestuario, alimentación y demás aspectos de interés etnográfico. Y, si bien los resultados globales de este trabajo de campo de ámbito continental (en que se usaron los únicos e inadecuados equipos técnicos y métodos de trabajo de que se disponía a finales del siglo XVI), no proporcionaron al Consejo de Indias todo lo que precisaba desde un punto de vista administrativo, son en cambio significativos para el historiador de la cultura. Algunas de las «relaciones» famosas se publicaron en México en forma de libro: *Relación de Chalco Amaquemecam*. Otras, fueron publicadas en España al final del siglo XIX por el erudito Marcos Jiménez de la Espada.[23]

Las leyes y disposiciones oficiales son importantes para el estudio de la vida cultural, no sólo porque afectaban a campos tales como las universidades y el comercio de libros, sino también porque la asimilación del espíritu de la ley era un aspecto esencial de la política cultural. A partir de 1512 se publicaron las primeras «Leyes de Indias»; posteriormente, fueron derogadas y reemplazadas por las «Leyes Nuevas» en 1542. El año 1680 se publicó la primera gran «Recopilación de las Leyes de Indias» que no sólo era el libro de consulta de los miembros de las audiencias reales, sino también de los letrados, palabra con que se conocía a los abogados y juristas. Además de estas colecciones oficiales, también aparecieron, con consentimiento y apoyo real, obras tales como *Gobierno del Perú* (1567), de Juan de Matienzo, que era tanto un auténtico manual de administración colonial, como un programa de gobierno.[24] Dentro del mismo género, estaba el libro de Antonio de León Pinelo, *El gran canciller de las Indias*, escrito en Lima hacia 1625; llegó a conseguir la categoría de un clásico. Poco tiempo después, a principios del siglo XVII, Juan de Solórzano Pereira, protegido del conde de Lemos, se estableció en Lima. Había estudiado leyes en la Universidad de Salamanca, y produjo la obra maestra de este género de literatura, la monumental *Política indiana* (1648).[25] Ésta, era una historia crítica de la administración del imperio de las Indias, en la que no se ahorraron críticas ni al mismo Consejo de Indias, ni a las audiencias reales. Tampoco constituyó un hecho aislado, por citar sólo uno más, el tratado en latín *De contractibus*, del jesuita Oñate, que formó parte del mismo esfuerzo de codificar y mejorar las leyes de Indias.

REALIDAD CULTURAL DE LA COLONIA

Tras la apariencia de una cultura cristiana unificada, se encuentra, de hecho, una realidad cultural muy heterogénea. Había diversas razones para ello, la principal de las cuales era la diversidad cultural de los inmigrantes europeos, aunque la mayoría de ellos fuera nativo de la península ibérica. En este contexto, es necesario recordar que, en principio, únicamente los súbditos de la corona de Castilla —a la que, sin

23. Marcos Jiménez de la Espada, 4 vols., Madrid, 1881-1897; 3 vols., Madrid, 1965².
24. Juan de Matienzo, *Gobierno del Perú* [1567], Guillermo Lohmann Villena, ed., París, 1967.
25. Juan de Salórzano Pereira, *Política Indiana* [1648], José María Ots Capdequí, ed., Madrid, 1930.

embargo, pertenecían el norte de Cantabria, Navarra, Extremadura y Andalucía— estaban autorizados a parar en las Indias, y ello sólo si podían justificar que eran «cristianos viejos». Debido a que las expediciones a las Indias comenzaban con una larga y peligrosa travesía a través del Atlántico, los primeros contingentes de expedicionarios fueron reclutados entre los marineros de los puertos del Atlántico: Laredo, Santander (lugar de nacimiento de Juan de la Cosa) y Castro Urdiales, en el norte; Sanlúcar de Barrameda, Palos (cuna de los hermanos Pinzón), Cádiz, Puerto de Santa María, en el sur. Los conquistadores más renombrados procedían de Trujillo y Medellín, pequeñas poblaciones de Extremadura distantes entre sí menos de 100 km. Entre los evangelizadores, además de los castellanos, tuvieron un papel importante los vascos, como fray Juan de Zumárraga, y los gallegos, como fray Juan de Betanzos. Estos hechos tienen importancia debido a que, a finales del siglo XV y durante el XVI, España no era todavía una unidad política unificada, y mucho menos una entidad cultural homogénea. Con el fin de dar una unidad religiosa a su reino peninsular, los Reyes Católicos expulsaron a los judíos practicantes (en 1492, el año en que Colón descubrió las Indias) y crearon los tribunales de la Inquisición para perseguir a los judíos conversos, todavía fieles secretamente a la fe de sus ancestros. Posteriormente, en 1609, Felipe III decidió expulsar a los moriscos, los moros de Granada dispersos por otros reinos de la península desde la conquista de Granada (también en 1492), y sospechosos de tener lazos con el Islam, que amenazaban la seguridad de las costas mediterráneas españolas. Los propios cristianos (gallegos, vascos y catalanes, aragoneses), tenían diversidades lingüísticas y culturales considerables, y gozaban de autonomía interna legislativa y administrativa. Los fueros de Navarra son los más conocidos, porque persistieron hasta el siglo XX, pero no fueron más que un ejemplo entre muchos otros. El espíritu de peculiaridad regional representado por los primeros conquistadores se transmitió al suelo americano, considerado por ellos como *tabula rasa.* Por esta razón, recientemente se ha reivindicado que sólo es posible establecer una microhistoria de la América colonial española. Cada pueblo podría ser considerado como un enclave cultural; de la misma forma que en los valles andinos de Colombia pueden encontrarse pueblos castellanos sencillamente trasplantados de la península ibérica, también existen pueblos mineros mexicanos habitados por italianos desde el siglo XVI en adelante. Este último ejemplo nos llama la atención hacia la inmigración clandestina, fenómeno muy importante dentro de las primeras etapas de la colonización. Muchos judíos de Portugal, huyendo de los rigores de la Inquisición, se refugiaron en las Indias, donde trataron de conservar sus tradiciones, aunque frecuentemente de forma algo precaria. También llegó un gran número de alemanes sospechosos de luteranismo, especialmente a Venezuela. Incluso muchos piratas ingleses y franceses se integraron a esta sociedad de «frontera», bien procedentes de naufragios, bien simples aventureros. Sin llegar tan lejos como ciertos historiadores hugonotes, para los que las Indias eran el refugio de los sinvergüenzas de toda Europa, o Cervantes, para quien «América era una casa de lenocinio», hay que enfatizar la inevitable atomización de una sociedad de este tipo en este período.

Además de la diversidad de origen regional, había también una enorme variedad de niveles culturales y orígenes sociales. Si se exceptúan hombres como Cortés, Cabeza de Vaca o Cieza de León, que eran capaces de deponer la espada al anochecer

y tomar la pluma, la mayoría de los conquistadores era completamente iletrada. Los libros de gesta (es decir, los romances de caballerías), estudiados por Irving Leonard, eran leídos en voz alta sólo por aquellos soldados capaces de hacerlo, en medio de un círculo de oyentes cuya cultura era puramente oral (nótese que la palabra «oral» no indica necesariamente carencia; los cuentos medievales, el romancero, se han conservado a menudo por tradición exclusivamente oral, hasta el invento de la radio de transistores). Entre la gente culta, los antecedentes culturales de los frailes eran completamente distintos a los de los conquistadores y a los de los funcionarios del Estado (contadores, letrados, etc.). Se les reclutaba entre las más altas esferas culturales y espirituales de la península y, desde las primeras misiones, se incluyeron también otros europeos; este fenómeno de reclutamiento internacional se incrementó en el último cuarto del siglo XVI, con la llegada de los jesuitas. A pesar de la oposición oficial, franceses, italianos, flamencos, alemanes, checos y, sobre todo, gentes procedentes del Reino de Nápoles (entonces dependiente de la corona de Aragón), fueron a enriquecer la civilización de las Indias, procedentes del gran almacén de diferentes culturas cuyos logros, especialmente en arquitectura y artes plásticas, continúan hoy en día suscitando admiración.

El alcance de la fusión de estas diferentes contribuciones culturales dependió de factores cuya importancia relativa era variable según el momento y lugar. La dominación cultural podía depender de la influencia de una personalidad carismática, a menudo un religioso misionero (por ejemplo, gracias a la influencia del franciscano Pedro de Gante, los indios neófitos difundieron por todo México pinturas religiosas de estilo flamenco). Pero se pueden encontrar ciertas constantes: el nivel de hispanización cultural estaba en función de la proximidad a una ciudad administrativa o a un convento (o colegio). El substrato cultural indígena fue más resistente entre la población sedentaria y culturalmente avanzada de los antiguos imperios nativos. En tales casos, los misioneros llegaron incluso a ayudar a difundir la esfera de influencia de ciertas lenguas de uso común, como el quechua en el Perú, el náhuatl en México y el guaraní en el Paraguay, en perjuicio de otras lenguas habladas por minorías. Y los españoles tomaron muchas palabras indias, especialmente para el vocabulario botánico, zoológico y tecnológico; la influencia de la sintaxis de lenguas indígenas es también evidente. Por los que se refiere a la influencia chamánica en la medicina popular, a las técnicas empleadas en la manufactura de objetos y construcción de edificios, en el cultivo de plantas, en la cocina, etc., la evidencia es arrolladora. Los hábitos dietéticos cambiaron radicalmente: los tomates, el maíz, la batata, el tabaco y el chocolate, entraron en la cultura española y, a través de ella, en la europea.

Las condiciones físicas y climáticas y, sobre todo, las nuevas estructuras de una sociedad emergente (relativamente estable desde 1570, aproximadamente), modificaron de manera significativa los principales modelos de la cultura española, diferenciándolos claramente de sus orígenes europeos. Los conquistadores habían intentado volver a crear en el suelo virgen de América una Nueva España, una nueva Andalucía, una nueva Galicia, una nueva Castilla, una nueva Granada; y verdaderamente lo consiguieron. La monarquía les ayudó en esta tarea, enviando misioneros para evangelizar a las Indias y juristas para establecer un estado de derecho. Pero esta transculturación estuvo inevitablemente acompañada por un proceso de aculturación. El continente americano estaba lejos de ser un desierto humano, un terri-

torio que esperara la llegada de los que se consideraban a sí mismos como escogidos por Dios para habitar y explotar el rico almacén de metales preciosos que yacían bajo su suelo. Los nativos americanos constituían una amplia mayoría de la población, aún después de las grandes epidemias que los diezmaron durante el siglo XVI. De esta forma, los enclaves de cultura española —a menudo sostenidas por unas pocas familias de encomenderos, agrupadas en una pequeña población— quedaron sumergidas en el entorno indio. Las casas que rodeaban la plaza pertenecían, por supuesto, a los vecinos europeos, pero los días de mercado, o durante los festivales religiosos, se ponía a rebosar de indios. De la misma forma que la virgen María o el apóstol Santiago llegaron a ser deidades indias que servirían un día para desafiar al poder español, los criollos aspiraban, desde la primera generación, a diferenciarse de los españoles de la península absorbiendo formas de conducta, e incluso supersticiones, indias. Pero al mismo tiempo, dedicaban sus mejores esfuerzos a diferenciarse lo más posible de los indios bárbaros, como hacían los españoles europeos.

De esta forma, nos encontramos frente a la cultura de una minoría colonial, que es históricamente la primera existente desde el inicio de la era moderna. Según las estimaciones más autorizadas, la población total de origen hispánico a finales del siglo XVI era del orden de 150.000 personas, la mayor parte de las cuales era joven, y con claro predominio de los hombres sobre las mujeres y los niños. Solamente una cuarta parte de la población vivía en ciudades, que en su mayoría eran pequeñas. Es precisamente en ellas donde la cultura española se hizo provinciana y, muy pronto, arcaica, por falta de contacto con España. Sólo las capitales de los virreinatos, como Lima y Ciudad de México, y los grandes puertos de mar más próximos a Europa, como La Habana y Santo Domingo, prosiguieron bajo la influencia directa de España. Y también, únicamente las cortes de los virreinatos, las audiencias y los conventos pudieron sostener una cultura escrita y estimular, al menos de forma episódica, una cierta actividad literaria. La mayoría de los encomenderos vivía culturalmente aislada en un entorno indio; lo mismo ocurría con los misioneros. El conjunto de criollos y españoles representaba aproximadamente una quinta parte de la población.

El fenómeno conocido por demógrafos y antropólogos como mestizaje (que quizá podría denominarse de forma mas gráfica como «cruzamiento») desembocó en un sincretismo religioso y cultural que está en las raíces de la cultura popular de la moderna América Latina. En el período que ahora nos ocupa, la combinación de los efectos de la segregación y del mestizaje condujo al crecimiento de culturas distintas en minorías étnicas diferentes. Estas culturas marginales pueden considerarse de forma muy simple como contraculturas (en relación con la cultura española oficial) en el sentido de que eran una forma de supervivencia étnica y una defensa contra la cultura española dominante. El ejemplo más llamativo es el de las culturas afroamericanas, surgidas del reencuentro consigo mismas que tuvieron las comunidades de esclavos africanos, arrancadas de sus tierras nativas y sometidas a la dureza de la vida en las plantaciones. Al mismo tiempo, la influencia de la cultura africana sobre la cultura criolla se vio fomentada por la costumbre criolla de dar a sus hijos nodrizas de raza negra y por el hecho de que los hombres criollos frecuentasen la compañía de mujeres negras y mulatas. La cocina y el baile sólo fueron los signos más visibles de esta influencia, que fue muy profunda en el Cari-

be y en las cálidas regiones costeras de su entorno. Los archivos de la Inquisición muestran que, desde mediados del siglo XVI, la mayoría de los acusados era de raza negra, y estaban perseguidos por blasfemia, brujería, poligamia, y cargos similares. La energía que desplegaba la ética y la cultura españolas en su propia defensa es sólo un síntoma, entre otros muchos, del verdadero alcance de su vulnerabilidad, en una sociedad laxa, tan alejada de los centros influyentes de la cultura española, Toledo, Sevilla, Salamanca, y, en el siglo XVII, Madrid.

América era incapaz de producir por sí misma centros con una fuerza de atracción comparable. Sin embargo, hay que resaltar el precoz florecimiento, desde los inicios del siglo XVI, de la corte del virrey Diego Colón, en Santo Domingo. Durante algunos años se desarrolló ahí una vida cortesana al estilo europeo, en la que los refinamientos de las formas, música y poesía del Renacimiento italiano se mantuvieron gracias al ansia de prestigio del virrey. Después del declive de la familia Colón tras sus disputas legales con la monarquía, Santo Domingo perdió su posición preeminente, que pasó de forma incuestionable, desde el último cuarto del siglo XVI en adelante, y sobre todo durante el siglo XVII, a Ciudad de México. Estando ya el país casi enteramente conquistado, los hijos de los conquistadores pudieron darse a los placeres de la moda y mostrar su elegancia a lo largo del Paseo de la Alameda. Los jaeces de los caballos (frecuentemente de plata) resaltaban la elegancia de sus jinetes; los vestidos y la gracia de las mujeres fueron celebrados por el poeta Bernardo de Balbuena en un poema reveladoramente titulado *Grandeza mexicana*, escrito en 1602. El esplendor de los palacios públicos y privados, los deportes ecuestres, las procesiones y las representaciones teatrales, los concursos de poesía con ocasión no sólo de festividades cristianas, sino también de eventos tales como la boda de un príncipe, una victoria militar en Europa, la llegada de un virrey, son hechos suficientes para poder hablar de actividad cultural en el sentido moderno del término. En la capital, la densidad de la población criolla y española era la suficiente (además de la riqueza producida por la mano de obra india en las plantaciones y en las minas de plata) para sostener un ambiente propicio para la creación artística, especialmente la pintura y la competición poética.

La universidad y, sobre todo, los conventos, eran los lugares preferidos para ejercer todas aquellas actividades que no requirieran el más dilatado espacio de la plaza. Algunos conventos servían a la vez como colegios y como clubes: en ellos, como nos informa sor Juana Inés de la Cruz, se podía aprender música y dar conciertos y recitales. Los frailes criollos de fines del siglo XVII ya no eran soldados de Cristo como sus predecesores, sino clérigos urbanos que, a menudo, llevaban una vida de carácter muy secularizado. En los conventos, los seglares eran bienvenidos, llegando a convertirse en salones en que florecía el arte de la conversación. Entre los libros que leían los criollos en tales lugares no era sorprendente encontrar, junto a la austera tradición de Boecio y Tomás de Kempis, autores profanos de la antigüedad, como Horacio y Ovidio, o los autores del *quattrocento* italiano. Esta breve exposición de aspectos de la vida cultural urbana de Ciudad de México también se puede aplicar a Lima, que desarrolló rápidamente un carácter marcadamente aristocrático, y de la que todavía persiste la fama de la magnífica calidad de su teatro. La Perrichola (o Perricholi, Micaela Villegas), la famosa actriz favorita del virrey del Perú, fue representativa del ambiente de la Lima de fines del siglo XVII. Algunas capitales de segundo orden, como Quito y la ciudad de Guatemala, tuvieron

un cierto renombre, aunque a una escala más modesta, pues la existencia de la corte del virrey en México y Lima servía como estímulo cultural. Pero habría que tener todo el fervor patriótico y adhesión sentimental de los criollos para descubrir Guayaquil como «la Atenas del Nuevo Mundo». Son más dignas de mención Córdoba de Tucumán, en el futuro virreinato de La Plata, o incluso ciudades secundarias de Nueva España, como Puebla de los Ángeles, Guadalajara y Querétaro. (La Habana, Caracas y Buenos Aires empezaron a tener vida más tarde, en el siglo XVIII.) Teniendo en cuenta el tamaño del continente y la extensión a la que llegó la dispersión de la población de origen europeo, no es sorprendente que se pueda apreciar la esclerotización provinciana de una cultura que reflejaba la mezcla de pretensiones aristocráticas con los gustos y mentalidades arcaicas de rancio abolengo, característicos de los ambientes coloniales. Naturalmente, la historia de la cultura, cuyos principales rasgos trataremos de describir a través de sus obras, es sólo la de la pequeña minoría de una clase urbana y educada, en medio de una minoría criolla también muy pequeña en proporción a la población total de las Indias. Pero estas limitaciones no hacen más que subrayar lo considerable del alcance de tales escritos y publicaciones y, en algunos casos, también su gran calidad.

LITERATURA COLONIAL

A pesar de todos los obstáculos para el desarrollo de una cultura original criolla que hemos mencionado anteriormente, las sociedades coloniales de la América hispana vieron la aparición de escritores y artistas que crearon algunas obras maestras. Aunque este juicio sea discutible, las memorias de los conquistadores y la mayoría de las obras de misioneros que estaban inspiradas por las civilizaciones indígenas, pueden ya considerarse como criollas en su espíritu. Hemos citado varios ejemplos, como las obras de Alonso de Ercilla entre las de estilo épico de la conquista, y la obra del franciscano Bernardino de Sahagún, en el campo de la etnografía. Ya en el reinado de Carlos V, la literatura del Nuevo Mundo era notable por su cantidad y, a menudo, por su calidad. Si definimos ciertas obras como criollas, aunque sus autores no fueran criollos americanos en el sentido estricto del término (pues habían nacido en Europa), es debido a que los fenómenos culturales no pueden considerarse solamente según criterios biológicos o geográficos. Entre los veteranos de la conquista y evangelización del Nuevo Mundo, se desarrolló muy pronto un sentimiento de diferenciación respecto a los españoles de Europa y, sobre todo, respecto a los europeos recién llegados a América. Mientras las primeras generaciones de criollos y mestizos (los nacidos en los primeros años del siglo XVI en las Indias occidentales, en México unos 20 años después, y 30 años después en Perú) eran todavía niños, aparecieron nuevas condiciones que codificaron este sentido de diferenciación. En esa época, el término «criollo» no se aplicaba exclusivamente a los individuos de origen europeo, sino a todos los que no eran indios que estaban aclimatados (físicamente y, sobre todo, culturalmente) a América. Los esclavos que llevaban viviendo varios años en las Indias eran conocidos como «negros criollos», para diferenciarlos de los «negros bozales» recién llegados, que todavía eran trabajadores ineficaces. Al español nacido en las Indias de padres nacidos en España, se le conocía por «criollo americano», o bien «español americano»;

al español recién llegado se le daba el nombre peyorativo de «gachupín», en México, y «chapetón», en el Perú. La aparición de estos adjetivos calificativos —a la larga se convertirían en nombres: en el siglo XVIII, la palabra «americano» reemplazó a «español americano»— mostraba que lo que había ocurrido era el nacimiento de una sociedad consciente de su propia existencia, es decir, el nacimiento de una nueva cultura.

Cuando hacia 1580, el dominico Diego Durán, nacido en España pero llegado a México de niño, escribió el prefacio a su *Historia de las Indias*, declaró su intención de limpiar el nombre de su «patria» (es decir, de Nueva España), que había sido mancillado por los juicios apresurados y críticos de los españoles recién desembarcados. Ciertamente, los funcionarios españoles agrupaban a menudo a criollos, indios y mestizos bajo el nombre de «bárbaros». De esta forma, Durán se vio inducido a escribir una apología de aquellas civilizaciones indias que constituían el pasado de su patria mexicana. Y dado que el vínculo de la tierra común había unido a todos los habitantes de América —cualesquiera que fueran sus razas u orígenes étnicos— en una relación común hacia los extraños al continente, había nacido una cultura «criolla», diferente de la cultura española. La percepción de esta diferencia, o mejor dicho oposición, era tan considerable que se extendía a las creencias religiosas. En México, la virgen de los Remedios, santa patrona de los conquistadores, era conocida como «la gachupina», para distinguirla de Nuestra Señora de Guadalupe, la «virgen criolla», que según la tradición se apareció a un pastor indio en 1531, exactamente diez años después de la conquista de Ciudad de México por Cortés y sus hombres. La primera era llevada en procesión para la «fiesta del pendón» (el aniversario de la conquista), y era invocada también contra la sequía; la segunda, invocada contra las inundaciones, llegó a ser la santa patrona de Ciudad de México y, posteriormente, de otras muchas poblaciones del país para, finalmente, pasar a ser el símbolo nacional en la guerra de la Independencia. El ejemplo mexicano es sólo un caso entre muchos otros. La virgen de Copacabana, venerada cerca del lago Titicaca —antiguo lugar de peregrinaje a uno de los muchos dioses incas— fue, junto con Santa Rosa de Lima, objeto común de veneración de todos los criollos del Perú. Nuestra Señora de Guápulo, en Ecuador, jugó un papel similar en este proceso de cristalización de una conciencia criolla americana. El negativo de esto lo da el recelo y la incredulidad mostrada por los españoles hacia los santuarios y cultos americanos que, sin embargo, no habían pretendido ser más que la reproducción de las imágenes y lugares religiosos de la península. Por consiguiente, se desarrolló una rivalidad que llegó a ser cada vez más intensa, entre los españoles y los criollos de las Indias, en la búsqueda y posesión de la gracia divina. Así, no es sorprendente que los primeros productos de la cultura criolla fueran pinturas religiosas y libros devotos, edificantes vidas de misioneros y libros (a menudo, sermones publicados) de apología religiosa. Para el lector moderno, tales escritos son más documentos históricos que obras literarias de interés estético.

La literatura seglar, o sus variantes, se desarrolló al mismo tiempo como literatura religiosa, al principio como imitación de las grandes obras contemporáneas españolas, pero muy pronto como genuinas obras de creación. Es indudable que los grandes versos épicos, como *Arauco domado* (1596) de Pedro de Oña, o *La Araucana* (1569) de Alonso de Ercilla, fueron escritos a imitación de la literatura épica de la antigüedad o de la de sus contemporáneos españoles o italianos. Pero la te-

mática era completamente nueva, y esta «épica de un mundo bárbaro» no puede desecharse como simple imitación de la de Ariosto o Herrera, aun cuando tuviera una perfección estilística considerable, acorde con el gusto de la época. Además de la épica americana en verso, se continuó la tradición española mediante literatura épica escrita primeramente en prosa, como la de Juan de Castellanos, y transformada posteriormente en verso. La historiografía de las Indias es debida, en gran parte, a la obra de criollos y mestizos (es decir, criollos, culturalmente hablando), de los cuales el más famoso indudablemente fue el inca Garcilaso de la Vega. Descendiente por parte de madre de la rama real inca, Garcilaso era hijo de uno de los capitanes de la conquista, compañero de los hermanos Pizarro, y pariente del gran poeta español Garcilaso. Sus *Comentarios reales de los Incas* (Córdoba, 1609) son un perfecto ejemplo de asimilación del estilo y métodos del humanismo europeo contemporáneo aplicado a un tema precolombino.[26] La obra, por su extensión, por su equilibrada estructura y por la maestría de su estilo es un producto puro de la más elevada cultura española de la época; fue a Andalucía adonde acudió este descendiente de los Incas para pulir las enseñanzas que había adquirido en Lima. Garcilaso había escrito ya una *Historia de la Florida* (1605) inspirada en el *Orlando Furioso*, de Ariosto, y construida utilizando crónicas escritas por participantes en la conquista, los compañeros de Hernando de Soto; precisamente, es en la forma tosca y en la falta de contenido intelectual del áspero material sobre el que trabajó donde se muestra todo el alcance del genio de Garcilaso.[27] También adquirió gran reputación como traductor de uno de los libros más vendidos del siglo, *Dialoghi d'amore*, de León Hebreo. Pero si bien Garcilaso fue el ejemplo de aculturación más sobresaliente del siglo, no fue de ninguna forma el único. En México también merece destacarse al cronista Fernando de Alva Ixtlixochitl; aunque la maestría de su estilo no llegó a la perfección de la de Garcilaso, su visión del pasado indio a través de los ojos de su mestizaje cultural fue no menos característica de la nueva cultura americana.

Durante las últimas décadas del siglo XVI, una generación después de las crónicas y epopeyas de la conquista, aparecieron libros que exaltaban las nuevas ciudades de las Indias, con sus aristocráticas pretensiones. La *Grandeza mexicana* (ya mencionada) del padre Bernardo de Balbuena, inspirada en la *Jerusalén liberada*, de Ariosto, fue el más logrado de estos frívolos poemas dedicados a la vida lujosa de los criollos, pero en este punto, Ciudad de México no fue un caso único entre las capitales de las Indias. Un cronista anónimo, «El Judío Portugúes», describía la Lima de este período como «un paraíso terrenal para los señores [criollos]», que pasean a caballo por las calles vestidos de seda y con los tejidos más ricos de Segovia, mientras sus mujeres son llevadas en sillas de mano para acudir a sus compromisos sociales. La Alameda de Lima era por lo menos tan espléndida como la de Ciudad de México. La inspiración de los poetas, que ahora incluía mujeres como doña Leonor de Ovando, de Santo Domingo, había cambiado por completo: la épica había sido reemplazada por la poesía cortesana, especialmente la de amor cortesano.

El petrarquismo florecía en Ciudad de México, con poetas tales como González de Eslava. El nombre de Gutierre de Cetina, también en Ciudad de México, fue

26. Garcilaso de la Vega, *Obras completas*, 4 vols., Madrid, 1960.
27. García Laso de la Vega (Garcilaso de la Vega) «El Inca», *La Florida*, Alianza, Madrid, 1988.

elogiado por el propio Cervantes; tampoco debe olvidarse al poeta satírico Juan del Valle Caviedes, de Lima. Los mexicanos Juan de Terrazas y Juan de la Cueva son hoy en día poco más que meros nombres. Pero no es este el caso de sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), «el nuevo fénix americano», como la describían sus contemporáneos. De nuevo Juana de Asbaje, nacida el año 1648 en el valle de México, había vivido con el séquito del virrey de Nueva España, y fue la verdadera encarnación de la inspiración india (es decir, de las Indias, o criollas) celebrada por Balbuena; y sin embargo hizo los votos. La historia de su renuncia al mundo e incluso —debido a las presiones suplicantes de un confesor mejor intencionado que inspirado— a su biblioteca, es suficientemente conocida. La erudición filosófica y teológica de sor Juana era comparable a la de las mentes más preclaras de su siglo, como el jesuita portugués António Vieira, con quien tuvo una controversia en su ensayo sobre el sueño y sus interpretaciones. Pero por encima de todo era una música y una poetisa. Por muy excepcional que su caso pudiera ser, por sus inusuales habilidades, nos muestra, sin embargo, que la educación de la mujer en la sociedad criolla (y, más específicamente, en los conventos donde las novicias daban clases particulares a las jóvenes) debió de ser variada y sofisticada. La obra poética de sor Juana abarcó desde el drama edificante, como *El divino Narciso*, hasta el género tradicional español del villancico, que ella misma describió como una «ensalada», debido a que utilizaba las mezclas populares de lenguas habladas por los indios y por los negros. De este modo, sus logros poéticos abarcaron todo el espectro cultural de la sociedad multirracial de México.[28] Pero sería erróneo considerar a sor Juana como un caso aislado. Su contemporáneo, Francisco Bramón, produjo una obra de inspiración religiosa y considerable elegancia literaria: *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado* (1620).[29] El culto a la virgen, y particularmente a la Inmaculada Concepción —por la cual tenían que jurar los nuevos doctores de la Universidad de México cuando recibían sus títulos— era el centro de la espiritualidad criolla. La exaltación de la casi sobrenatural abundancia de América y la forma en que sus riquezas se derramaban sobre los criollos fue un tema que compartieron sor Juana y su contemporáneo de Lima, Antonio León Pinelo, autor de *El Paraíso en el Nuevo Mundo* (escrito hacia 1640).[30] Esta exaltación de América, a la vez sagrada y profana, por parte de los autores criollos, había empezado a mediados del siglo XVI y llegó a acentuarse más durante los dos siglos siguientes; era un campo en el que el estilo barroco iba a florecer en sus mayores extravagancias.

El teatro que, como hemos dicho anteriormente, tuvo un éxito precoz en las Indias, ocupó un lugar importante dentro de la cultura criolla. Al principio se trataba de teatro religioso inspirado en los autos sacramentales, obras tradicionales españolas. Fueron utilizadas por los primeros misioneros como medio de adoctrinar a los indios, quienes, sin embargo, los injertaban espontáneamente en sus propias danzas (los *areitos*, en México) heredadas de su rituales politeístas, en las que el mimo ocupaba una parte importante. Posteriormente, se empezaron a representar

28. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, ed. Méndez Plancarte, México, D.F., 1969.
29. Francisco Bramón, *Los sirgueros de la Virgen sin original pecado*, México, D.F., 1943.
30. Antonio León Pinelo, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Raúl Porras Barrenechea, ed., Lima, 1943.

las seculares comedias españolas, imitando a Lope de Rueda, y ya en el siglo XVII las obras de Lope de Vega se representaban por los pueblos de América. Era posible asistir a representaciones, no sólo en patios cerrados (corrales) como en España, sino también en los palacios de los nuevos señores criollos, donde se daban sesiones privadas; y no solamente de obras tomadas, o imitadas, de España. Uno de los más grandes escritores de comedias del Siglo de Oro español fue un criollo mexicano (objeto de frecuentes burlas, pues era jorobado), Juan Ruiz de Alarcón. Alfonso Reyes cree ver en Alarcón el tipo de melancolía crepuscular que considera un rasgo recurrente en la literatura de su país, y que le distingue de Lope de Vega o Calderón, de los que era rival.

El espectáculo más suntuoso era el presentado por la sociedad criolla en el paseo, o mejor aún en sus extensas plazas rodeadas de portales, donde tenían lugar los grandes acontecimientos públicos. La llegada del virrey, la entronización de un arzobispo, la ceremonia de un auto de fe, eran hechos que daban lugar a grandes concurrencias populares y a suntuosas exhibiciones del poder civil o eclesiástico. No era casual que todo este período colonial se caracterizara por sus disputas sobre la preeminencia entre diversos dignatarios —sobre su colocación en las procesiones o en las tribunas, sobre si debían arrodillarse o inclinarse, si debían postrarse ante la bandera, si debían permanecer de pie en los funerales, y así sucesivamente—. Hay que recordar que las festividades importantes, en especial la del Corpus Christi, estaban acompañadas de danzas y representaciones teatrales pagadas por el gobierno, durante las cuales se daba la oportunidad de participar a las diferentes comunidades étnicas. Para estos festivales ocasionales se confeccionaban decorados en estuco que podían representar tanto escenas de la mitología clásica inspiradas en el Renacimiento, como también a los héroes y emperadores de la historia india. También se escribía poesía para estas ocasiones, a menudo por parte de destacados autores. El criollo mexicano, Carlos de Sigüenza y Góngora, sobrino por parte de madre del poeta andaluz, antiguo jesuita y profesor de matemáticas en la universidad, era un maestro del género. En *Las glorias de Querétaro* y en *La primavera indiana* (1668) hizo una nueva contribución al sentido americano de lo maravilloso en literatura, mezcla de devoción cristiana, mitología pagana y fervor patriótico. Pero el variado genio de don Carlos también introdujo una nueva forma completamente nueva en su picaresco «cuento de cautividad», *Los infortunios de Alonso Ramírez* (México, 1690), español en cuanto a la técnica, pero americano en cuanto al genio, aunque de hecho transcurriera en oriente, especialmente en las Filipinas. Durante el mismo período, Juan de Espinosa Medrano, criollo de Lima, apodado «El lunarejo», se empezó a forjar una cierta reputación como escritor. Sus poemas y dramas alegóricos religiosos todavía llegaron a suscitar la admiración de Menéndez y Pelayo, a finales del siglo XIX. Además, en las cortes de los virreyes más cultos —como el Príncipe de Esquilache, que también era poeta— y en los círculos con pretensiones de nobleza reunidos en torno a los propietarios de minas más ricos, que actuaban como mecenas de las artes, hubo intentos de crear academias; la primera de ellas fue la «Academia Antártica» de Lima, brillante círculo influenciado por Italia y frecuentado por humanistas italianos.

Si los últimos rescoldos del Renacimiento italiano brillaban en las Indias cuando la represión de la Contrarreforma había comenzado ya en España, ello fue de-

bido a la distancia, a la dificultad de control, y también a la influencia de algunas personalidades. Erasmo y Tomás Moro habían marcado profundamente las mentes de los primeros evangelizadores. Y desde mediados del siglo XVI, ocurrió lo mismo con los escritores de la Grecia Antigua y de Roma: *Tres diálogos latinos*, a imitación de Platón, en la que el bachiller Francisco Cervantes de Salazar describe Ciudad de México, data de 1554.[31] En esos años, uno de los primeros franciscanos de Nueva España, fray Alonso de la Veracruz, publicó una obra filosófica original, *Recognitio summularum*, en tanto que Tomás de Mercado traducía Aristóteles al español. Las principales tendencias del pensamiento filosófico del período —tanto la crítica de Luis Vives, como las ideas de Erasmo, el neoplatonismo o el estoicismo, al que una lectura de Boecio ayudaba a poner al día— estaban presentes en las universidades de la América española durante los siglos XVI y XVII. Cierto es que el escolasticismo tomista dominaba la enseñanza de la teología, como también lo hacía en Europa durante esa época. Pero la espiritualidad diferencial de los criollos estaba enraizada en la creencia (apoyada, como hemos visto, por una algo dudosa investigación exegética) de que el mundo que estaban creando con su propio esfuerzo estaba destinado a llegar a ser el *Paraíso Occidental* (1683) de Carlos de Sigüenza y Góngora, autor que abordaba temas tan difíciles como el estudio e interpretación de las tradiciones indias y la solución de problemas matemáticos; era un buen ejemplo de hombre universal, comparable a los eruditos del *quattrocento* italiano.

Pero la expresión más clásica de la cultura criolla en el campo religioso fue el sermón, juntamente con la oración de difuntos destinada a extraer conclusiones edificantes. En todas ellas se puede encontrar una hipérbole, en parte religiosa y en parte patriótica, que roza la heterodoxia; un predicador, llevado por su elocuencia, llegó a hablar del «Sol de Jesús, eclipsado por la luna de María», y otro quería «transportar el trono de San Pedro a Tepeyac» (es decir, al santuario de la virgen de Guadalupe). La presunción más sorprendente fue indudablemente la del bachiller mexicano Miguel Sánchez, que en un ensayo apologético en 1648 identificó la imagen de la virgen de Guadalupe de Tepeyac con la «mujer de la revelación» de la visión del apóstol Juan. Los religiosos criollos estaban verdaderamente fascinados por la escatología cristiana, fascinación que comenzó en el siglo XVI, con la traducción del latín al español del *Tratado del Apocalipsis* que hizo el venerable Gregorio López, acompañada de comentarios entre líneas. Junto a esta ansiedad espiritual, también se daban batallas doctrinales, tanto más intensas cuanto los diferentes puntos de vista estaban defendidos por miembros de distintas órdenes; jesuietas, defensores de Suárez, contra los dominicos tomistas, y los partidarios de la «gracia eficaz» contra los partidarios de la *scientia media*. Un hombre como el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, luchó contra la supremacía de los jesuitas, que se habían convertido en los maestros del sistema de educación superior, un siglo antes que lo hicieran los demás. Este fermento intelectual, acompañado de variadas rencillas parroquiales, condujo con bastante rapidez a lo que, para ese período, era una impresionante cantidad de material escrito. No sólo se incrementó la cantidad de obras publicadas (generalmente editadas a expensas de algún

31. Francisco Cervantes de Salazar, *Tres diálogos latinos*, México, D.F., 1939.

pío patrón), sino también el número de casas editoras. Los menologios de las órdenes religiosas, las cartas anuales de los jesuitas y las historias de las provincias (una historia franciscana para Nueva España, una agustina para el Perú, una dominica para Chiapas, y así sucesivamente) ocuparon un lugar importante entre esas publicaciones, y proporcionan al historiador información general (etnográfica, económica, social, cultural) que va bastante más allá de una crónica de la vida monástica.

Una vista panorámica de la rica abundancia de la literatura producida entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVIII —existe un catálogo de la misma recopilado por el erudito chileno, José Toribio Medina—[32] nos permite distinguir varias etapas. La primera, la fundación de la sociedad colonial, caracterizada por las crónicas y epopeyas, los inventarios sobre la naturaleza, y por la curiosidad acerca del mundo indio de América y su pasado. Posteriormente, a finales del siglo XVI, y especialmente durante el XVII, la era heroica de la conquista militar y espiritual cede paso al período de explotación de los abundantes recursos de América, la acumulación de riquezas y la exhibición del lujo. Obviamente, la vida cultural evolucionó de acuerdo con esta profunda transformación mental que separaba la generación de los pioneros de la segunda generación que gozaba de sus nuevas riquezas. Es sorprendente que los indios, de cuyo trabajo dependía la riqueza de las Indias, no aparecen en esta literatura (o, al menos, no de una forma realista), con la excepción de *Las virtudes del Indio* (¿1650?), de Palafox y Mendoza. La tercera etapa, que empieza a mediados del siglo XVII con hombres como Sigüenza y Góngora, es conocida generalmente como «la era del Barroco», aunque esta ambigua expresión sea inadecuada para definir algo más que una tendencia estética, evidente sobre todo en la arquitectura. En esta tercera etapa de la vida cultural de las Indias, es incluso más interesante observar el despertar de una ansiedad intelectual y espiritual, expresada tanto en la renuncia de sor Juana al mundo, como en la obra de Sigüenza y Góngora, editor del primer periódico hispanoamericano, el *Mercurio Volante* (1693). Esta publicación fue quizás el primer eco en las Indias del desarrollo del conocimiento racional europeo, como lo fue también el *Manifiesto filosófico contra los cometas* (1681), del mismo autor, que atacaba las supersticiones sobre interpretaciones astrológicas de los cometas, muy frecuentes en ese período. En el otro gran centro del mundo hispanoamericano, el rector de la Universidad de San Marcos de Lima, Pedro de Peralta y Barnuevo, se dedicó con igual éxito a las matemáticas, la cosmografía y muchas otras ramas de estudio. Por esos mismos años, se publicó en Lima un tratado sobre cirugía; Descartes y Malebranche, proscritos de las universidades, se leían secretamente; y los jesuitas Kino y Atanasio Kircher, el primero en el campo como misionero y el segundo como erudito en la biblioteca, enriquecieron el saber geográfico y cosmográfico con el estudio de California. Pero para prevenir la práctica ilegal de la medicina, el Consejo de Indias creó los tribunales de Protomedicato en Lima, Ciudad de México, Bogotá y otras ciudades. A finales del siglo XVII había un florecimiento de la investigación intelectual lleno

32. Véase *HALC*, IV, Ensayo Bibliográfico 8.

de promesas para el futuro; este período, que Paul Hazard llamó de «la crisis del pensamiento europeo», fue una época de plenitud para «el pensamiento hispanoamericano», que a su vez entraría en una fase crítica tres cuartos de siglo más tarde.

El siglo de la Ilustración

Las primeras décadas del siglo XVIII se distinguieron muy poco de las que cerraron el siglo XVII, excepto en que se acentuaron las tendencias iniciadas en estas últimas. La recuperación demográfica, especialmente en aquellos lugares en que predominaban los indios, el aumento del entrecruzamiento racial, fueron factores que robustecieron la conciencia americana de los criollos. En efecto, el fenómeno característico de este período, que hemos examinado en otro lugar para el caso de México (que entonces todavía se llamaba «Nueva España»), es lo que hemos llamado «triunfalismo criollo».[33] Las raíces espirituales de este clima de ideas se remontaban muy atrás, ya que tenían su origen en la creencia de que Dios había puesto a los criollos aparte del resto de la humanidad valiéndose de la virgen María, quien había escogido la tierra americana como su hogar para vivir entre los hombres. Esta elección divina se hacía patente de muchas maneras: por la abundancia de frutos comestibles y por la riqueza de los metales escondidos en las entrañas de la tierra o, a veces, incluso a cielo abierto. El extraordinario aumento en la construcción de edificios públicos y privados que acompañó al desarrollo urbanístico en México, Nueva Granada, e incluso Chile y las tierras de La Plata, no hizo sino estimular el orgullo criollo. La barroca elocuencia de los predicadores, herencia del siglo anterior, resonando en el monumental esplendor de la nueva arquitectura neoclásica, exaltaba a la «imperial» Ciudad de México, «la Roma del Nuevo Mundo». Hubo un nuevo desarrollo: a pesar de las epidemias padecidas en 1725 y 1736, la población de Ciudad de México sobrepasó a la de Madrid. En otras palabras, la «ciudad imperial» del imperio español, a partir de la mitad del siglo XVIII, ya no estaba situada en el Viejo Mundo, sino en el Nuevo. En este período, cuando todavía estaban intactos los sistemas de valores tradicionales establecidos después de las conquistas del siglo XVI, cualquier signo de superioridad era interpretado como una señal procedente del cielo, señal que incitaba a los criollos de América a liberarse del control burocrático y de la dependencia religiosa de España. Si bien no todos los predicadores llegaron tan lejos como para esperar «que se transportase el trono de San Pedro a Tepeyac», muchos de ellos soñaban con «Guadalupeizar» a la cristiandad. Éste fue el significado de la expansión misionera hacia el norte de México, entonces ya más estimulado por los criollos que por los españoles. Los franciscanos del seminario de Propaganda Fide de Querétaro, reclutados de entre las familias de la aristocracia criolla, fueron, como inspiradores del movimiento, comparables a los pioneros de la evangelización del siglo XVI. Junto a los franciscanos (que habían sido los más numerosos desde el comienzo de la colonización), los jesuitas jugaron, sin duda, un papel de liderazgo en lo que constituyó un auténtico resurgimiento espiritual. Como maestros de los jóvenes criollos y confesores

33. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1977 (nueva edición revisada, 1985).

de las monjas que enseñaban a las jóvenes, los jesuitas controlaban de hecho la educación ideológica y espiritual de los criollos. Gracias a sus colegios, de los que salía la elite civil y eclesiástica, la todopoderosa Compañía de Jesús (poderosa también en el ámbito económico, debido a legados de propiedades que administraban con eficacia) contribuyó de forma significativa al patriotismo americano. Más libres de prejuicios que ciertas órdenes rivales, como los dominicos (que tenían numerosas cátedras de teología), los jesuitas fomentaron la introducción en las universidades del Nuevo Mundo de las teorías de personas que, como Suárez o Malebranche, se desviaban bastante del dogma filosófico del escolasticismo tomista. Gracias a ser la única orden religiosa que no dependía directamente de la corona, sino de Roma, los jesuitas pudieron resistir, no sólo a los obispos nombrados por el rey, sino incluso a las audiencias y a los virreyes; y los criollos disidentes pudieron acudir a ellos para obtener apoyo moral.

Con el respaldo de un continuo crecimiento demográfico y económico, el clima social de las décadas centrales del siglo XVIII se caracterizó por un aumento de la tensión entre los criollos (americanos) y los españoles (gachupines o chapetones). El sentido de inferioridad colonial que desde el siglo XVI había llevado a los criollos a protestar contra el desdén que por ellos sentían los españoles recién llegados, investidos de poder administrativo, judicial y militar, se vio reemplazado por un sentimiento de la superioridad de América. Esta nueva actitud entre los criollos, despertó su sentido de la injusticia por su cuasi exclusión de los organismos oficiales (y su total exclusión de los altos rangos del ejército) y por la desigualdad real a que se había llegado en las órdenes religiosas con el sistema de «alternativa» entre españoles y criollos. De este clima social dan fe documentos tales como la *Representación vindicatoria que en el año 1771 hizo a su Magestad la ciudad de México, Cabeza de aquel Nuevo Mundo, en nombre de toda la nación española-americana.* Paralelamente a la sociedad criolla de hacendados que se encontraba en las ciudades andinas o en el México central, cuya aspiración era ennoblecerla con un título o que ya disponía del mismo, apareció una nueva sociedad criolla. Con frecuencia, los miembros de esta sociedad eran descendientes de inmigrantes españoles recién llegados —el siglo XVIII registró un importante incremento de la inmigración— que, a menudo, procedían del País Vasco, Cataluña o Valencia, y no como anteriormente de Castilla o Andalucía. Se desarrolló una burguesía profesional y comercial, más en los puertos que en las ciudades señoriales del interior, pues aquéllos eran más abiertos al comercio, legal o no, y por lo tanto, también a las ideas. Se empezó a pasar de contrabando gran cantidad de libros y grabados prohibidos procedentes principalmente de Holanda. Y fue precisamente en estas ciudades burguesas donde se crearon nuevas universidades, que se convirtieron rápidamente en centros de afirmación de la conciencia criolla. Un buen ejemplo de ello fue la Universidad de San Jerónimo, creada en La Habana en 1728, la puerta de América o *La llave del Nuevo Mundo* (1761),[34] tal como la describió un nativo de allí, Félix de Arrate, en el título de un libro que no aparecería hasta 1830. Las universidades de Santa Rosa, fundada en Caracas en 1725, y de Santiago de Chile (1738), son otras señales de una nueva dirección en el desarrollo cultural que coincidieron con el apogeo del espíritu criollo tradicional. A propósito, ambas universidades, como las de México

34. J. le Riverend, ed., México, D.F., 1949.

y Lima, disponían de facultad de Medicina. La expansión económica del siglo XVIII se vio acompañada por una considerable creatividad en el terreno cultural: la vida teatral de Lima atravesó un período magnífico; se compusieron óperas, y a mediados de siglo se fundó una orquesta sinfónica en Caracas que fue de las mejores de su género hasta principios del siglo XX. Naturalmente, también fue un período brillante para la pintura neoclásica, tanto como para la arquitectura, y se han conservado las obras (alegorías religiosas y retratos de civiles) de varios pintores realmente grandes. Pero no es este el lugar para profundizar en nuevos aspectos de la cultura que se desarrolló junto a la palabra escrita.

La publicación de libros o de periódicos en el continente se había estancado un poco, quedando esencialmente confinada a Ciudad de México y Lima, debido a una política proteccionista que favorecía a las imprentas de España; pero ahora se veía beneficiada por algunas excepciones, especialmente en favor de los jesuitas. Muchos escritores (cierto es que, en su mayoría, de temas piadosos) tuvieron que publicar su obra en las imprentas del Colegio de San Ildefonso de Ciudad de México, que empezó a funcionar en 1748. Mucho más significativa fue la fundación, en 1753, de la editorial para la *Bibliotheca mexicana*, por parte de Juan José de Eguiara y Eguren,[35] cuyo objetivo era catalogar las obras de todos los autores mexicanos (es decir, criollos) desde la fundación de Nueva España, para mostrar a los gachupines y, claro está, al mundo entero, que los españoles americanos habían estado escribiendo grandes obras —y en gran número— durante los dos últimos siglos. Un editor podía imprimir más de 1.000 ejemplares de un libro, lo que implicaba, teniendo en cuenta su elevado precio y el analfabetismo de la población, con la excepción de una minoría privilegiada, que el mercado potencial era mucho más amplio que la sola región de México.

Así pues, la primera mitad del siglo XVIII se caracterizó por la exaltación criolla de su patria americana; por un reconocimiento de la contribución de la cultura criolla a la de España y del resto del mundo; y por la fundación de universidades y editoriales que llegarían a ser los centros de la disidencia americana y, eventualmente, de la revuelta. El momento decisivo para la América española estalló en 1759, con la subida al trono de Carlos III. El nuevo rey, que había pasado algunos años en Nápoles como virrey, estaba imbuido de ideas de progreso científico y educacional y de reforma administrativa. Además, se rodeó de consejeros como Jovellanos y Campomanes, que estaban decididos a llevar a España hasta la altura de Francia e Inglaterra. Uno de los más importantes de entre una serie de decretos —importante por sus consecuencias económicas y espirituales y, por lo tanto, políticas—, fue sin duda la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios de Europa y América que pertenecían a la corona de Castilla. En 1767 y durante los años siguientes, más de 2.600 jesuitas de las Indias fueron embarcados hacia Córcega e Italia, llevando en sus corazones la imagen de su patria americana, pues muchos de ellos eran ya criollos. Esta medida no sólo causó violentas sacudidas, tanto en las misiones de las Indias como en las comunidades religiosas ligadas a la Compañía, sino también desbarató la vida social, cultural e intelectual. Al mismo tiempo, el clero regular en su conjunto fue presionado por Carlos III

35. Sólo apareció un volumen, el de la A a la C, en 1755. Agustín Millares Carlo, ed., México, D.F., 1944.

para que volviera a la estricta observancia de las reglas de sus respectivas órdenes y, en particular, para que volviera a sus conventos. Ello les representó una dificultad enorme para cubrir su papel tradicional en la educación y cultura criollas.

El espíritu de la cultura criolla estaba cambiando. El primer juicio a la francmasonería ante un tribunal de la Inquisición tuvo lugar en Lima en 1751, pero 15 años antes de esto, México tenía ya cuatro logias; y es interesante destacar que en Cádiz, cuyo consulado todavía tenía control sobre el comercio marítimo con las Indias, durante esta misma época había una logia de 800 masones. Fue a mediados de siglo, por tanto antes de la subida de Carlos III, cuando la burguesía criolla —particularmente la de zonas portuarias como La Habana, Veracruz o Caracas— descubrió por vez primera el fruto prohibido de las sociedades secretas, que satisfacían en cierta medida sus demandas de un nuevo conocimiento científico y filosófico, e independencia respecto a la burocracia española. Sin embargo, todo esto estaba todavía muy alejado del espíritu que había de configurar los movimientos de independencia del siglo siguiente. Las ambiciones de los criollos, incluso de los más denodados, todavía se reducían solamente a reformas que les pudieran proporcionar lo que, como americanos, consideraban su justo y merecido lugar en la administración de los asuntos públicos, lo que todavía no se llamaba la «autonomía interna». No obstante, en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII, la competencia entre los españoles y los criollos de América se fue intensificando. Comparar los méritos de España y Nueva España se convirtió en un ejercicio rutinario entre el clero, los intelectuales y los miembros de los cabildos (consejos municipales). Lo que Antonello Gerbi ha llamado *La disputa del Mondo Nuovo* (1955), que conmocionó a la Europa ilustrada en vísperas de la Revolución Francesa, fue en gran parte un debate antropológico y sociológico que sirvió, al mismo tiempo, como pantalla de las aspiraciones políticas de los criollos. El sacerdote prusiano Cornelius de Pauw, en su ensayo dedicado a América, *Recherches philosophiques sur les Américains* (Berlín, 1768), afirmaba que, aunque el despertar de los criollos americanos precediera al de los europeos, sus logros fueron sin embargo inferiores, debido a la ausencia de perseverancia y a una prematura decadencia intelectual y física. Incluso la fauna de América era comparada desfavorablemente con la del Viejo Mundo. Estos juicios, como es natural, provocaron los subsiguientes contraataques de los criollos; y esta vez el asunto tomó carácter internacional, debido a la presencia de los jesuitas exiliados en Italia, que aceptaron el reto. El exjesuita (dado que el Papa había disuelto la Compañía) Francisco Javier Clavijero publicó en Cesena, en versión al italiano, una *Storia antica del Messico* (1780),[36] concluyendo con una serie de disertaciones en que se rebatían las alegaciones de Pauw, punto por punto. El relevo del debate lo tomó uno de los portavoces del *Aufklärung*, el *Deutsche Merkur* de Weimar, que dedicó tres números al mismo, incluyendo, en 1786, las contribuciones de ambos protagonistas, Clavijero y Cornelius de Pauw. La controversia sobre la supuesta inferioridad (fuera biológica o causada por razones climáticas) de los americanos en relación con los europeos, de los criollos respecto a los españoles, planteó de hecho la cuestión de la capacidad de los criollos para autogobernarse. De la misma forma que Sepúlveda, en el siglo XVI, había invocado a

36. Traducción castellana, Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, 4 vols., México, D.F., 1945; también 4 vols., México, D.F., 1958.

Aristóteles contra Las Casas para demostrar que los nativos de América habían nacido para ser esclavos, Pauw utilizó la autoridad de Buffon para justificar la dependiencia colonial de los criollos americanos.

El espléndido florecimiento de las artes y de las ciencias en la América española durante la segunda mitad del siglo XVIII, y en especial en el último cuarto de siglo, proporcionó una contundente refutación al violento (y pseudocientífico) veredicto de Pauw y sus partidarios. La famosa Escuela de Minería de Ciudad de México, a la que permanece vinculado el nombre de León y Gama, se fundó en 1772. En la década de 1780 se fundaron academias de Bellas Artes en México y Guatemala. Se establecieron varias sociedades económicas, sobresaliendo las de Cuba y Guatemala. En Bogotá, en 1783, José Celestino Mutis (nacido en Cádiz) y el criollo Francisco José de Caldas, reunieron una exhaustiva colección de la flora del Nuevo Mundo. La ciudad disponía ya de una biblioteca pública fundada por Moreno y Escandón, muy representativa del espíritu de la Ilustración; años más tarde, también se fundó un observatorio astronómico. Hasta una región como la del Río de la Plata, que sólo muy recientemente había alcanzado la categoría de virreinato tras siglos de abandono, tomó parte activa en este despertar científico y cultural. Las ciencias puras y las ciencias aplicadas progresaron en todo el continente. En la Universidad de Chile se crearon cuatro cátedras de Derecho (en 1756), una en Córdoba, y una en Chuquisaca. Se forjó una nueva generación de abogados que, sólo 25 años más tarde, se convertirían en los teóricos de los movimientos independentistas y en miembros de las asambleas constituyentes de los nuevos estados de la América española liberados. Este fermento intelectual no estaba confinado a las universidades y academias o a las logias masónicas, como en el pasado lo había estado a los conventos. Las nuevas ideas y conocimientos fueron propagados por la prensa. A la *Gaceta de Madrid*, que se reimprimía en América desde 1737, y a las *Gacetas* de las ciudades de México y Lima, se añadieron nuevos nombres, como el *Diario Erudito, Económico y Comercial de Lima* —su título indica cuán diversos eran sus intereses— que luego sería el futuro *Mercurio Peruano*—. A éstos seguirían otros, como el *Mercurio Volante* del mexicano Ignacio Bartolache, y las *Primicias de la cultura*, publicado en Quito. Otro indicador del apetito del público lector y de la abundancia de temáticas —así como de la existencia de una limitada libertad de prensa— fue el hecho de que la *Gaceta de Lima* se empezó a tirar quincenalmente. Paralelamente a la aparición de este número de periódicos sin precentes, se produjo un intento de síntesis en muchos campos. En el de la historia ya hemos mencionado a Clavijero, pero no fue un caso aislado; una obra como el vasto *Diccionario geográfico histórico de las Indias* en cinco volúmenes, del ecuatoriano Antonio de Alcedo, publicado en Madrid en 1786-1789, es todavía una evidencia mayor del deseo de reunir todo lo conocido tanto sobre el mundo natural como sobre la historia hispanoamericana.[37] Clavijero era un exjesuita, y Alcedo, un militar, capitán de la Guardia Real; el espíritu del siglo se había extendido por las instituciones religiosas y civiles más importantes. Todavía más reveladoras de la creciente confianza de los criollos fueron las *Memorias* (no publicadas en su época) del dominico criollo fray Servando Teresa de Mier, descendiente de un gobernador

37. Edición moderna en castellano, Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias*, México, D.F., 1966.

de Nuevo León y sobrino del gran inquisidor, que más tarde abandonó las sagradas órdenes. Exiliado a España tras un imprudente sermón en presencia de las autoridades, con motivo de la fiesta de la virgen de Guadalupe, en la catedral de México, Mier miraba a la vieja España a través de los ojos intransigentes de un criollo que rechazaba una dependencia que consideraba injusta. Escribió que en toda la diócesis de Burgos sólo pudo encontrar una simple Biblia, y además incompleta. Condenó la crudeza del lenguaje de los aragoneses; denunció con cierta rotundidad los retrasos y la corrupción de la burocracia real de El Escorial y la crasa ignorancia del clero regular español, especialmente de los dominicos de la provincia de Santander (lugar de su primer exilio), quienes, conociendo su procedencia mexicana, estaban asombrados de que no fuera negro, ¡él, Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, vástago de una celebre familia criolla de Nueva España! La indignación de clérigos tratados de esta forma, estalló en todas las direcciones, como en la *Carta a los españoles americanos* del sacerdote peruano Vizcardo, o la de otro exjesuita de Tucumán, Diego León Villafañe, que más tarde participaría en la «Revolución de Mayo», en el virreinato de La Plata.

Todos estos personajes eran claramente hombres del siglo XVIII. Pero fue entre los influidos más directamente por el espíritu de la Ilustración (que se había extendido rápidamente gracias a la importación y circulación de libros y tratados, que la Inquisición ya no acertaba a confiscar y quemar) donde se puede encontrar con más frecuencia a los participantes en el movimiento independentista. Durante aquellos años tan decisivos para la evolución de las ideas de la América española, fueron importados decenas de miles de libros y puestos a la venta en Lima, como se ve por los anuncios de la época. Las ideas se propagaron a través de las obras de autores españoles como Feijóo, Jovellanos y otros, pero tuvieron una importancia especial los libros de los filósofos ingleses y franceses. La *Enciclopedia* circuló ampliamente, así como las obras de Voltaire, Rousseau y Bentham, y un libro muy crítico con respecto a la colonización española, la *Historia filosófica de las dos Indias* (nombre completo, *Histoire philosophique et politique des établisements et du commerce des Européens dans les deux Indes*), del sacerdote ilustrado Guillaume Thomas Raynal, que tuvo varias ediciones desde aquella primera de 1770. De hecho, Raynal no llegó a poner nunca los pies en América. Más afortunado —y también con mayor credibilidad, por su superior conocimiento— fue el prusiano barón Alexander von Humboldt, quien, en compañía del francés Aimé Bonpland, obtuvo una autorización para viajar a través de las Indias, hacia los años del cambio de siglo. De esta misión, que se prolongó durante siete años, surgieron varias obras maestras, como el *Essai politique, sur le royaume de la Nouvelle Espagne*,[38] el *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent*[39] y el *Essai sur Cuba*.[40] Aunque no pudo terminar su obra sobre Perú, suministró un relato insustituible

38. El original en francés, París, 1811. Edición moderna en castellano, A. de Humboldt, *Escritos políticos*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1966.
39. El original en francés, París, 1808. Edición moderna en castellano, A. de Humboldt, *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente*, 5 vols., Caracas, 1941-1942.
40. Primera edición castellana, 1827, edición moderna en castellano, A. de Humboldt, *Ensayo político sobre la isla de Cuba*, La Habana, 1960.

sobre la sociedad criolla de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Y su visión de las relaciones entre criollos y españoles confirmó la que daban Jorge Juan y Antonio de Ulloa, oficiales de la armada española en una misión de información (1735-1744) en la costa sudamericana del Pacífico, quienes en sus *Noticias secretas de América*,[41] reafirmaron las predicciones que el marqués de Barinas había hecho 50 años antes que ellos, en su tratado *Vaticinios de la pérdida de las Indias* (1685).[42] Pero ninguno de estos autores fue escuchado, y debido a ello —o mejor dicho, a las ideas y los hombres que tomaron las armas para defenderlas— la monarquía española perdió las Indias. Entre los escritores, oradores y líderes de las actividades culturales y científicas que prepararon la mentalidad propicia para la independencia, destacan algunos nombres: Nariño en Colombia, Belgrano en Argentina, Lizardi en México. Los escritos de José Joaquín Fernández de Lizardi, que tomó como pseudónimo «El Pensador Mexicano», que se convirtió en el nombre del periódico que fundaría posteriormente (1817), criticando las costumbres y organización social imperantes, condujeron a su arresto por parte de las autoridades del virreinato. En su novela más importante, *El periquillo sarniento* (1816), logró adaptar perfectamente el espíritu de la Ilustración a la tradición de la novela picaresca española. No menos tradicional, pero igualmente moderna en su inspiración crítica, fue la obra del poeta satírico peruano Simón de Ayanque, *Lima por dentro y por fuera* (1792), en que retrató las realidades de la sociedad de la capital peruana, con su mezcla de culturas, jugando un papel significativo en la socava del orden establecido.

La América española —lejos de ser el último refugio de la teocracia, el obscurantismo y la barbarie, como sostuvo durante mucho tiempo la mayoría de historiadores europeos de la época, y posteriormente los historiadores liberales de la América latina del siglo XIX— había alcanzado, a finales del siglo XVIII, un elevado nivel cultural. El testimonio de Humboldt sobre Nueva España ha conservado su celebridad con toda justicia: se entusiasmó con el esplendor de los monumentos de Ciudad de México, sólo comparables, en su opinión, con los de San Petersburgo y París, y afirmaba que no existía ninguna otra ciudad en el Nuevo Mundo que tuviera unas universidades e instituciones literarias y científicas con un nivel comparable. Este juicio, formulado unos 30 años antes de la independencia política de México, reforzaba los del erudito humanista Cervantes de Salazar, escritos 30 años después de la conquista de México por Cortés, y los del viajero napolitano Gemelli Carreri, de finales del siglo XVII. Los observadores extranjeros imparciales apreciaron la cultura criolla, tanto como por sus realizaciones arquitectónicas, como por sus instituciones de educación superior y sus escuelas técnicas. La cultura criolla —en lugar de permanecer anclada en el neoclasicismo o atrapada en un escolasticismo obsoleto— estuvo abierta desde el primer momento a las influencias exteriores. Desde la primera década de la colonización, las Indias se vieron afectadas por las tradiciones espirituales y artísticas más representativas del Renacimiento (bien procedentes directamente de su lugar de origen en Italia, bien a través de España y Flandes). Ya en el siglo XVII, las ideas y logros estéticos de la Edad de Oro

41. Informe confidencial, escrito en 1748, publicado primero en Londres en 1826; 2 vols., Madrid, 1918. Véase también *Relación histórica del viaje a la América*, 2 vols., Madrid, 1748.
42. Marqués de Barinas, *Vaticinios de la pérdida de las Indias*, Caracas, 1949.

española —barroco y neoclasicismo, conceptismo y culteranismo— fueron imitadas en América y rivalizaron con ellas. Desde mediados del siglo XVIII, conforme penetraban las ideas de la Ilustración en las posesiones españolas, los criollos americanos empezaron a aspirar a tomar el liderazgo intelectual y cultural del mundo hispánico. Finalmente, después de la guerra de la Independencia Americana y de la Revolución Francesa, muchos criollos hicieron propias sus ideas revolucionarias, que se concretaron en los discursos y proclamas de Hidalgo, Bolívar y otros líderes de las revoluciones para la independencia de la América española (1810-1825).

UNA NOTA SOBRE LA LITERATURA Y LA VIDA INTELECTUAL EN EL BRASIL COLONIAL

El primer relato sobre Brasil data del desembarco de Cabral en la costa de sudamérica, en 1550: la carta de Pero Vaz de Caminha a dom Manuel I, 1 de mayo de 1500 [en William Brooks Greenlee, ed., *The voyages of Pedro Alvares Cabral to Brazil and India from contemporary documents and narratives,* Hakluyt Society, Londres, 1937]. Las tres crónicas más importantes del siglo XVI son, en primer lugar, las de Pero de Magalhães Gandavo, *Tratado da terra do Brasil e Historia da Provincia da Santa Cruz* [Lisboa, 1576]; en segundo lugar, las de Fernão Cardim S.J., *Do clima e terra do Brasil* y *Do principio e origem dos indios do Brasil* [hacia 1584], y *Tratados da terra e gente do Brasil,* Capistrano de Abreu, ed. (Río de Janeiro, 1925); en tercer lugar, y más importante de todas, es la de Gabriel Soares de Sousa, *Tratado descritivo do Brasil em 1587* (primera publicación en Río de Janeiro, 1851; São Paulo, 1938). Tienen especial valor e interés las cartas y relatos de los jesuitas que llegaron con los fundadores del gobierno real en 1549. Los más notables son los escritos de Manoel de Nóbrega (durante el período 1549-1570) y José de Anchieta (durante el período 1554-1594). Existen varias colecciones de cartas de los jesuitas. En particular, véanse las de Serafim Leite, *Monumenta Brasiliae* (4 vols., Roma, 1956-1960). Los jesuitas fundaron 10 colegios, 4 seminarios y 1 noviciado, empezando con el de Santo Inácio (São Paulo) en 1554, Todos os Santos (Bahía) en 1556, Río de Janeiro en 1567, y Olinda en 1576. Los jesuitas dominaron la enseñanza secundaria en el Brasil colonial hasta su expulsión en 1759. Al contrario que en la América española, en el Brasil colonial no se fundó ninguna universidad. Existen numerosas descripciones del Brasil del siglo XVI hechas por no portugueses: André Thévet, Jean de Léry, Ulrich Schmidel, Hans Staden, Anthony Knivet, Gaspar de Carvajal, y muchos otros.

La crónica principal de la sociedad brasileña más compleja del siglo XVII es la de Ambrosio Fernandes Brandão, *Os diálogos das grandezas do Brasil* (1618; ed. José Antonio Gonsalves de Mello, Recife, 1962; 2.ª ed., 1966). También es interesante el verso satírico del bahiano Grégorio de Matos (1633-1690). La primera historia de Brasil, escrita por un franciscano nacido en Brasil (que extrajo mucho material de la obra de Gabriel Soares de Sousa), es la de Vicente do Salvador, *Historia do Brasil,* de 1627 (eds. Capistrano de Abreu y Rodolfo Garcia, 3.ª ed., revisada,

São Paulo, 1931). La ocupación holandesa del noreste de Brasil (1630-1654), produjo importantes estudios por parte de eruditos y científicos holandeses. Los jesuitas siguieron escribiendo sobre Brasil, especialmente sobre su interior; una contribución notable es la de Simão de Vasconcelos, *Chronica da Companhia de Jesus do Estado do Brasil* (Lisboa, 1663, 2.ª ed., 2 vols., Lisboa, 1865), que trata con amplitud la segunda mitad del siglo XVI. Sin embargo, la figura literaria ejemplar del siglo XVII es el jesuita António Vieira (1608-1697); sus sermones y escritos, especialmente en defensa de los indios, representan uno de los momentos más notables de la cultura lusobrasileña. Véanse: *Padre António Vieira: obras escolhidas* (12 vols., Lisboa, 1951-1954); *Padre António Vieira: Sermões* (14 vols., Lisboa, 1679-1710; 3 vols., Oporto, 1908); *Cartas do António Vieira*, ed. J.L. de Azevedo (3 vols., Coimbra, 1925-1928).

El tratado más importante sobre los recursos naturales y la economía de Brasil a finales del siglo XVII y principios del XVIII es *Cultura e opuléncia do Brasil por suas drogas e minas*, de Giovanni Antonio Andreoni (João Antonio Andreoni, 1649-1716), jesuita italiano que escribía bajo el seudónimo de Andre João Antonil. Su preparación ocupó diez años, empezando en 1693, y fue publicado por primera vez en 1711. Existen varias ediciones modernas; la más erudita, con ventaja, es la editada por Andrée Mansuy (París, 1968). En 1730 se publicó en Lisboa la *História da América Portuguesa* (3.ª ed., Bahía, 1950), de Sebastião da Rocha Pitta, primera historia general de Brasil escrita por un brasileño desde la de Vicente do Salvador, un siglo anterior.

Los brasileños tenían que viajar a Coimbra para recibir educación universitaria, pero a mediados del siglo XVIII se hicieron varios intentos de fundar academias y sociedades científicas y literarias, en Bahía y Río de Janeiro. La más notable fue la Academia Científica (1771) y la Sociedade Literaria (1785) de Río de Janeiro. Sin embargo, fue en Vila Rica (Outo Preto), Minas Gerais, donde la vida literaria e intelectual del Brasil colonial alcanzó su nivel máximo, durante la década de 1780. Y sobresalieron los siguientes poetas *mineiros*: Claudio Manuel da Costa *(Vila Rica)*, José Inácio de Alvarengo Peixoto, Manuel Inácio da Silva Alvarengo, José Basílio da Gama *(O Uraguay)*, José de Santa Rita Durão *(Caramurú)*, y Tomás Antonio Gonzaga (más conocido por sus satíricas *Cartas Chilenas*). Muchos intelectuales y poetas de esta brillante generación participaron en la *Inconfidência mineira* (1788-1789).

Durante la última década del siglo XVIII y la primera del siglo XIX, se produjeron en Brasil varias importantes obras de economía y política, aunque como siempre se publicaron en Lisboa (hasta 1808 no hubo imprentas en Brasil). Las de mayor valor son: *Ensaio económico sobre o comércio de Portugal e suas colonias*, de José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1794; en *Obras económicas*, ed. Sérgio Buarque de Holanda, São Paulo, 1966); *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas contidas em XX cartas*, de Luis dos Santos Vilhena (1802; 3 vols., Bahía, 1921-1922), que es la fuente más importante sobre las condiciones económicas, sociales y políticas del último Brasil colonial, y concretamente de Bahía, donde vivió el autor desde 1787 hasta alrededor del año 1804; y las *Cartas económico-políticas sobre a agricultura e o comércio da Bahia*, de João Rodrigues de Brito (1807; Lisboa, 1821; Bahía, 1924).

Para una información más detallada sobre estos y otros textos coloniales (y sus

diversas ediciones), véanse *Marvellous Journey. A survey of four centuries of Brazilian writing* (Nueva York, 1948), de Samuel Putnam; *Bibliographia Brasiliana. A bibliographical essay on rare books about Brazil published from 1504 to 1900 and works of Brazilian authors published abroad before the Independence of Brazil in 1822* (2 vols., Amsterdam, 1958; revisado y ampliado, 2 vols., Río de Janeiro y Los Ángeles, 1983), de Rubens Borba de Moraes; *Bibliographia Brasileira do período colonial* (São Paulo, 1969), de Rubens Borba de Moraes; e *História da história do Brasil, I: Historiografia colonial* (São Paulo, 1979), de José Honório Rodrigues.

Capítulo 9

ARQUITECTURA Y ARTE COLONIAL DE HISPANOAMÉRICA

Para facilitar la tarea del lector, el capítulo ha sido dividido geográficamente en dos regiones: la que abarca México, Centroamérica y el Caribe; y la que corresponde al resto, es decir la Sudamérica hispana. Se sigue el orden cronológico yendo de norte a sur y mencionando en primer término la arquitectura, para seguir con la escultura (retablos, púlpitos e imaginería) y concluir con la pintura.

Abordado el tema pero todavía en el terreno de las generalidades, hay que aclarar que hubo tres tipos principales de arquitectura que correspondían a la organización de la sociedad colonial: la religiosa, la civil (administrativa y militar) y la privada. El 90 por 100 de las obras de mayor interés arquitectónico entran en la primera categoría. Por lo general las ciudades importantes poseían una catedral, más un mayor o menor número de iglesias parroquiales en manos del clero secular. Pertenecientes a las órdenes religiosas existían, además de los conventos, las iglesias y capillas que de ellos dependían. No obstante, también estaban a cargo de las autoridades eclesiásticas los hospitales, escuelas, colegios, universidades. A medida que los fondos de la Iglesia aumentaban, su enriquecimiento se manifestaba en el tamaño y magnificencia de sus instalaciones.

En cuanto a la arquitectura civil hay que comprender que ella pone de manifiesto los rasgos de la vida colonial; es decir, comparados con algunos establecimientos religiosos, los edificios públicos se revelan casi espartanos en su extrema sencillez. Por último, la arquitectura privada comprende al menos dos tipos de moradas: la urbana y la rural. Las influencias son de doble carácter: por un lado el modelo andaluz-levantino, la casa baja de patios y azoteas; el otro resulta más concentrado en un solo bloque, a menudo con algún piso alto y techo de tejas, esquema que proviene del norte de la península.

En el terreno de las generalidades hay que aclarar que México, Centroamérica y el Caribe eran las áreas más abiertas a la influencia hispánica. Algunas otras en Sudamérica —como Quito, por ejemplo— al atraer a muchos religiosos que llegaban al Nuevo Mundo procedentes sobre todo de Italia, Flandes o Alemania, presentaban caracteres propios. O sea, que los desarrollos culturales fueron más originales —no de nivel más alto, por cierto— en los actuales Ecuador, Perú y Bolivia que en las regiones equivalentes del hemisferio norte.

En el sigo XVI las órdenes religiosas —franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios— competían entre sí en la exploración y catequización de los indios y la consecuente labor de erigir iglesias y conventos. Durante este «período heroico», el estilo dominante en arquitectura presenta rasgos del gótico, particularmente la técnica de las bóvedas de crucería; aunque también encontremos artesonados mudéjares, fachadas y claustros platerescos, además de planteamientos «herrerianos» (de Juan de Herrera, 1530-1597, arquitecto de El Escorial).

Más tarde, a mediados del sigo XVII y hasta casi el fin del XVIII, será el triunfo del barroco, hasta que hacia la conclusión del siglo aparezca un estilo cortesano y afrancesado, el rococó, y más tarde otro movimiento —mucho más importante— que es el que conocemos con el nombre de neoclásico. No obstante, hay que advertir que el de «estilo» es un concepto europeo poco adecuado para este contexto que, en realidad, precisa de una nueva nomenclatura y clasificación de las tipologías hispanoamericanas, para poder ser estudiadas desde el propio continente y no desde fuera como hasta ahora se ha hecho.

México, Centroamérica y el Caribe

Arquitectura

Apenas descubiertas las islas del Caribe, los conquistadores —soldados y frailes— se lanzaron a un vasto programa arquitectónico cuya intensidad y calidad no iban a poder mantener por mucho tiempo, cuando comprendieran el gigantesco continente que se les ofrecía a espaldas de esos bastiones insulares.

Los primeros edificios que todavía permanecen en pie en la ciudad de Santo Domingo, nos recuerdan la magnitud del programa, aunque éste no llegara a ser completado nunca ni allí ni en Cuba o Puerto Rico. Esa precoz oleada constructora había contado con los materiales locales y el empleo de las técnicas europeas. Cuando los únicos elementos a mano eran el adobe y la paja, los propios colonizadores se construían bohíos parecidos a los que se hacían los indios. En cambio, cuando pretendieron tener edificios más nobles tuvieron que apelar a maestros de obras y escultores que llegaron directamente de España.

Como puede suponerse, estas primeras manifestaciones abarcan estilísticamente desde el gótico hasta el Renacimiento italiano, entendido al pie de la letra o en su versión española que llamamos plateresco. A veces los artesonados copiaban los modelos clásicos que consisten en casetones de madera labrada; otras, se trataba de repetir los modelos mudéjares, lo que se conocía entonces como «carpintería de lo blanco». Estas últimas cubiertas que formaban polígonos estrellados fueron muy apreciadas durante toda la Colonia, puesto que no constituían solamente una forma refinada de expresión artística, sino que hasta se revelaron como procedimiento ingenioso en una zona donde había escasez de troncos de gran escuadría.

En Santo Domingo el mejor edificio de la época es, sin duda, la catedral que ordenó levantar el primer obispo, Alessandro Geraldini, italiano amigo personal de los Reyes Católicos. Si bien la construcción no puede jactarse de ser esbelta, al menos resulta muy digna. Las naves van cubiertas de bóvedas góticas de crucería, mientras que la fachada —en estilo del *quattrocento*— ostenta una doble por-

tada con un curioso efecto de *trompe l'oeil*. Vemos aquí la pretensión de un humanista que no pudo por menos que asegurarse que su propia sede, la primera cronológicamente en toda América, mostrara algún rasgo de su gloriosa tierra natal.

No obstante, este lujo era poco frecuente. En el llamado Alcázar o casa de Diego Colón encontramos una especie de fortaleza —desdichadamente hoy restaurada con exceso— que presenta en sus dos frentes sendas *loggias* de arcadas, como las que más tarde le copiará en México la casa de Cortés, en Cuernavaca. Se conservan también los conventos de San Francisco (1544-1555) y de La Merced (1527-1555) cuyas estructuras son básicamente góticas, y si el primero es hoy sólo una ruina imponente, el segundo se mantiene todavía en pie. Los vestigios del hospital de San Nicolás (1533-1552) muestran que era de planta cruciforme como los que la corona española había mandado ejecutar en Santiago de Compostela y en Toledo.

En cuanto a las obras, un poco posteriores, llevadas a cabo en Cuba y Puerto Rico, puede decirse que resultan mucho más modestas que las de ese brillante comienzo dominico. Aparte de algunas pocas iglesias, lo principal de esos puntos estratégicos —arquitectónicamente hablando— son siempre las fortificaciones llamadas entonces «castillos», que llegarán a su pleno esplendor solamente en los próximos dos siglos, como ya veremos más adelante.

En el caso de México conviene aclarar que, desde un principio, el propio rey de España había asignado las distintas regiones a cada una de la principales órdenes. Las cuales habían ido llegando según la siguiente cadencia: primero los franciscanos en 1524, después los dominicos en 1526, tercero los agustinos en 1533 y por último los jesuitas en 1572. Los franciscanos, tal vez por ser los más antiguos, obtuvieron un lugar privilegiado: Puebla y Tlaxcala, poblaciones que se habían mostrado amistosas con el invasor. Los dominicos debieron dirigirse más al sur, a tierras calientes sometidas a frecuentes sismos, lo que les obligó a desarrollar soluciones propias. Por último, los agustinos lograron la concesión de las tierras hacia el norte del valle de México y parte de Michoacán. En esta lista quedan sin contar los establecimientos de los jesuitas que son posteriores en medio siglo.

Para apreciar el sentido y el funcionalismo de estas casas religiosas, no debemos compararlas con los edificios europeos del mismo período, sino retrotraernos a la Europa del siglo XI, época en que la población, a pesar de haber sido cristianizada, practicaba todavía creencias locales y seguía peligrosamente expuesta a las periódicas invasiones de pueblos no convertidos. En México y Guatemala el cometido de los frailes era, pues, en principio el mismo: la evangelización de un territorio no del todo pacificado. La mejor solución para los religiosos fue, por lo tanto, la de asentarse ellos mismos en la tierra, trabajándola para hacerla productiva, al tiempo que acometían la «conquista espiritual» de las almas. De este modo el convento se convertía en una especie de «cabecera de puente», una base operacional que fuera a un mismo tiempo: fortín, iglesia y hacienda agrícola para hacer vivir a una comunidad indígena amistosa.

El convento tipo, de cualquier orden y en cualquier región, consistía en una iglesia amplia y fortificada, unida a dependencias subsidiarias, un claustro y un huerto. Frente a la iglesia se extendía un gran atrio amurallado con varias puertas de entrada. En ese espacio al aire libre se alzaba una cruz de piedra delante mismo del templo, y se veían: una «capilla abierta» o «de indios», desde donde se podían seguir

los oficios sin entrar a la iglesia y, en los ángulos, las «capillas posas», donde se detenían las procesiones.

En una descripción más detallada, agreguemos que la planta típica del templo era de nave única con cabecera poligonal, de muros lisos que llevaban contrafuertes al exterior y, entre ellos, se abrían altas ventanas que impedían cualquier intrusión extemporánea. Falta decir que esa majestuosa y esbelta nave se cubría de bóvedas de crucería: auténticas o fingidas. A menudo la fachada y la capilla abierta estaban más decoradas que el resto, de manera tal que ese ornato, más que formar parte del muro, parecía adherirse a él como un simple telón. Los claustros eran más sencillos, con arcos de medio punto o elípticos y, en algunas raras ocasiones, todavía ojivales.

Las capillas abiertas y las posas constituyen otro elemento revelador del carácter del convento novohispano. Las primeras podían estar ubicadas en diversos emplazamientos dentro de la planta general; presentaban además una gran variedad tipológica: algunas eran de tres arcos (Cuernavaca), otras de cinco (Teposcolula), otras de sólo uno pero muy amplio (Acolman, Actopan), habiendo aún otras soluciones. Por lo que respecta a las posas, se trataba de pequeños edículos de planta cuadrada, con cuatro arcos en cada una de sus caras y un techo —también de piedra— de forma piramidal.

No debemos permitir que nos confunda el hecho de encontrar juntos elementos románicos, bóvedas góticas de crucería y fachadas platerescas dentro del mismo conjunto de edificios. La mayoría de los improvisados constructores empleaba cualquier material y técnica a su alcance. Asimismo se dependía mucho de los maestros y arquitectos —muchas veces algún fraile idóneo—, así como de tallistas y pintores y, en general, de la mano de obra que pudiera encontrarse. Ciertos historiadores del arte creen en la existencia de un proyecto deliberado, cuando la realidad era que los ejecutores del programa debían adaptarse a las circunstancias, a pesar de lo cual lograron a veces resultados admirables. Tampoco los estilos españoles fueron los únicos en México; por ejemplo, en la puerta de la porciúncula del convento de Huejotzingo, hallamos la impronta del recargado estilo portugués que llamamos «manuelino».

A fines del siglo XVI una nueva tipología empieza a afirmarse: la de la iglesia de tres naves, que adoptaron los franciscanos en Tecali y Zacatlán de las Manzanas (1562-1567), con columnas altas que soportan una techumbre de madera. Por esa misma época los dominicos edificaron la gran iglesia de Cuilapán situada en el área de Oaxaca. Ese templo (1555-1558) —de perfil poco esbelto— se encuentra hoy desgraciadamente en ruinas.

El siglo XVII es el de las nuevas catedrales y de ciertos vastos conventos urbanos, algunos de los cuales permanecen aún en pie. Los primeros edificios que se habían caído o incendiado fueron poco a poco reemplazados por un puñado de catedrales de mucha pretensión. La más antigua de ellas es la de Mérida de Yucatán, cuya fachada occidental sigue los cánones renacentistas, y cuyo interior presenta altos pilares que sostienen las bóvedas. Estas características refinadas no corresponden al aspecto arcaico, fortificado, del exterior. La catedral de Puebla (1545-1605 y 1640-1649) parece la más pura, la más clásica de todas. Obra del arquitecto extremeño Francisco Becerra (1545-1605), que volveremos a encontrar en

Quito, Lima y Cuzco, se trata de un edificio en el que atrevidamente domina la vertical, con una magnífica fachada herreriana en cuyo exterior se utiliza, con deliberado propósito decorativo, el contraste entre el granito gris y el mármol blanco.

La mayor en volumen de todas estas sedes mexicanas es, sin duda, la catedral de México (1563-1790), dedicada en 1667 (aunque le faltaran la cúpula y el remate de los campanarios). Originalmente es obra del arquitecto Claudio de Arciniega (1528-1593), y su planta —como la de Puebla— se inspira en la de la catedral de Jaén (comenzada en 1540). La iglesia metropolitana de México posee tres naves principales, dos filas de capillas, crucero y la ya mencionada cúpula. Su elevación va tratada en estilo herreriano: sobrio, majestuoso. La cubierta —como la de su gemela poblana— consiste en una serie de calotas esféricas.

Uno de los primeros síntomas de barroquismo lo encontramos en el uso generalizado de la columna torsa o salomónica. Se la ve, por ejemplo, en el cuerpo superior de la portada del crucero en la catedral de México. Pronto se va a generalizar en ese mismo siglo XVII, cuando a las ciudades principales llegue una segunda «ola» de construcciones que utilizarán en profusión las salomónicas. Es el caso del convento de monjas de Santa Teresa la Antigua (1648), de San Bernardo, de San José de Gracia y de algunas fachadas en el conjunto del Santuario de Guadalupe. Son también creación de esa época los arcos semihexagonales que luego se harán muy populares en el resto de México, al igual que los encuadres de las ventanas y los relieves que aparecen en la parte superior de algunos frentes de iglesia.

En provincias, vemos también buenos ejemplos de este «primer barroco». Lo practican, en Oaxaca, tanto la pesada fachada de la catedral como la más elegante de la iglesia de La Soledad, tratada en entrantes y salientes en forma de biombo, y San Felipe, que son la prueba de la irradiación de ese estilo todavía indeciso. Mientras tanto, en Morelia (antes Valladolid) se va levantando la sobria catedral (1640) cuyas obras durarán un siglo, proyecto de un arquitecto italiano.

No obstante, en general se tardó bastante en comprender el sentido profundo del barroco. Muchos años pasaron antes de que los cánones clásicos fueran transgredidos hasta llegar a la distinta concepción tridimensional del barroco, en la que las formas parecen, literalmente, «venirse encima» del espectador invadiendo el propio espacio en que ese espectador se encuentra. Sólo en el siglo XVIII tendremos oportunidad de ver afirmarse el estilo no sólo como repertorio de motivos sino, como una verdadera nueva concepción del mundo.

Esta tansformación puede observarse sobre todo en las portadas y los retablos, ya que las plantas de las iglesias no se abandonan nunca al delirio barroco de Italia y el centro de Europa. Para resumir cuáles fueron las novedades que aparecen poco a poco, cabe mencionar ante todo el «movimiento» —de entrantes y salientes— de que se dotó a ciertas fachadas. Un notable ejemplo sería el de la vasta concavidad en forma de nicho colosal de la iglesia de San Juan de Dios en la capital de la Nueva España.

Otra innovación más importante y generalizada fue la de subrayar el contraste de materiales y texturas con propósitos ornamentales. De modo que el *tezontle*, una piedra volcánica de color rojo oscuro, se hacía contrastar con la *chiluca*, una arenisca ocre. En fin, otra revolución fue la de sustituir gradualmente la columna salomónica por el estípite, un soporte de sección cuadrada con forma de tronco de pirámide invertida que parece, en cierta forma, reproducir las proporciones del cuerpo humano.

Por otra parte seguirá vigente la antigua costumbre española de concentrar la decoración alrededor de las puertas, ventanas y en las partes altas —exteriores o interiores— de los monumentos. Como lo demuestra la parroquia de Santa Prisca en Taxco, una de las pocas iglesias mexicanas que podemos considerar edificadas de una sola vez. En ese sentido también podrían ser ilustrativos el convento de San Agustín (Querétaro) y las catedrales de San Luis Potosí y de Aguascalientes.

Este «segundo» o «alto barroco», consiguió obras maestras, no tanto en las fachadas cuanto en algunos interiores como los de la iglesia de Santa Rosa (Querétaro), la Valenciana (Guanajuato), La Enseñanza (México) y la iglesia del seminario de Tepotzotlán. La culminación de ese barroco se debe a dos grandes arquitectos peninsulares: Lorenzo Rodríguez (1704-1774) y Jerónimo Balbás (activo entre 1709-1761), a través de sus obras más famosas. Del primero: las dos fachadas del Sagrario Metropolitano (1749-1758), en las que se usa con profusión el estípite esculpido en piedra; del segundo, el delirante Retablo de los Reyes (1718-1732) en el ábside de la vecina catedral, en donde las proliferantes formas van talladas en madera dorada y policromada.

Más tarde, el elemento mismo de sostén —columna o estípite— tiende a desaparecer, al mismo tiempo que se generalizan las plantas de diseño complejo. Tal es el caso de la capilla del Pocito (1777-1791), en el santuario de Guadalupe, obra del arquitecto Francisco Guerrero y Torres (1720-1792), en la que tres cúpulas revestidas de azulejos multicolores son sustentadas por muros de tezontle, creando un conjunto elegante y gracioso.

El próximo episodio estilístico consistirá en una breve influencia del rococó, que se registra más que nada en algunos conventos femeninos. Movimiento al que seguirá más adelante —y con mucha mayor importancia— el neoclásico, estilo «culto» por definición, cuando el barroco había sido sobre todo una expresión popular. Ese neoclásico se debe a una voluntad que venía desde la península, ya que la Academia de Bellas Artes de San Carlos (en honor de Carlos III) fue fundada por él en 1785. Contó desde el principio con buenos profesores destacándose entre ellos el arquitecto y escultor valenciano Manuel Tolsá (1757-1816), activo en México desde 1791. Fue Tolsá quien completó los campanarios, la cúpula y la balaustrada de la catedral de México. Diseñó también el magnífico Palacio de Minería (1797-1813), obra impresionante en granito gris. Siempre en ese terreno neoclásico, lo siguió en provincias Francisco Tresguerras (1759-1833), quien puede decirse que construyó prácticamente todo Celaya (Guanajuato) en el sobrio y elegante estilo que le es característico.

El resto de la América Central, comparado con México, parece tener relativamente poco que ofrecer en el campo de la arquitectura, aunque no esté por cierto falto de interés. Fundada en 1532, la ciudad de Guatemala gozó de prosperidad hasta su casi total destrucción tras el terremoto de 1773. Reconstruida en su nuevo emplazamiento, es conocida ahora como Guatemala la Nueva, mientras que la primera ciudad es llamada simplemente Antigua. Los edificios de Antigua son, en general, de ladrillo y mortero, de apariencia baja y pesada y van, a menudo, sobrecargados de ornamentación. Esta arquitectura presenta una apariencia más «ingenua» que la mexicana: sus mejores fachadas e interiores revelan un inconfundible sabor un tanto rústico. Empero, algunos edificios se salvan por la decoración

policroma que consiste en el contraste de relieves blancos sobre fondos de color.

En el hospital e iglesia de San Pedro (1645-1665), vemos rasgos característicos, como una ventana-nicho que ilumina el coro y resulta una solución típicamente guatemalteca. La fachada pretende ser correcta pero su proporción achaparrada revela la preocupación antisísmica. En general se echa mano de cualquier recurso a fin de impartir movimiento a las superficies inertes: el claroscurismo que acentúa el contraste de luz y sombra; las placas que adornan las superficies de los muros; y el ya citado expediente de los colores mezclados a la cal.

Otros edificios de interés son: la catedral (1669-1680), en la que algunos historiadores creen ver elementos renacentistas italianos, y, sobre todo, La Merced (1650-1690), de proporciones bajas y nichos colocados entre gruesas columnas con ornamentación en resalto. Otras iglesias importantes son, por ejemplo, San Francisco (hoy reconstruida) y El Carmen.

En Guatemala los maestros de obras más reputados del siglo XVIII son Diego de Porres, responsable del Colegio de Misioneros y de la iglesia de Santa Clara (1724-1734), y Felipe de Porres, a quien debemos atribuir el santuario de Esquipulas. Este último edificio consta de cuatro voluminosas torres situadas en las esquinas y una elevación estratificada horizontalmente que utiliza temas decorativos repetidos, un diseño aparentemente contradictorio con el movimiento dinámico que caracteriza al barroco. Finalmente, entre 1751 y 1773, José Manuel Ramírez construyó el soberbio edificio universitario con un claustro y arcos mixtilíneos. En cambio, en el Colegio Tridentino aparece un motivo decorativo original: la pilastra almohadillada, que se ve un poco por toda Centroamérica, como por ejemplo en las iglesias de San José el Viejo y Santa Rosa (ambas en Antigua) y en la catedral de Tegucigalpa, Honduras. Entre las construcciones civiles importantes de Guatemala se destacan el ayuntamiento y el palacio de los capitanes generales. Estos dos edificios incorporan arcadas de medio punto sobre columnas bajas, repetidas en la planta baja y la superior.

También para Cuba el gran siglo es el XVIII y, sorprendentemente en contra de las teorías simplistas, este barroco de «tierras calientes» se nos presenta como sobrio y muy refinado. El antiguo convento franciscano de La Habana (1719-1738), actualmente oficina de correos, tiene una estructura en extremo sencilla. Después de la breve ocupación británica de La Habana en 1762-1763, el gobierno español garantizó los privilegios de la ciudad como puerto libre, con lo cual toda la región prosperó. El historiador Diego Angulo Iñíguez ha destacado la influencia que ejerciera Cádiz sobre Cuba, señalando los nombres de dos arquitectos de valía: Pedro Medina y Fernández Trevejos. Ellos debieron ser los responsables de las tres principales construcciones de la época: la casa de correos (1770-1792), la antigua casa de gobierno (1776-1792) y la catedral (1742-1767 y más tarde), que empezó siendo iglesia jesuítica. Los dos primeros edificios son sólidos y bien proporcionados, con pórticos de tipo clásico en planta baja y apenas algún detalle barroco. La catedral, soberbia edificación de piedra, ostenta una fachada casi «borrominesca» en su movimiento, producido por una serie de curvas descendentes de gran efecto.

Escultura

La escultura del siglo XVI se inicia brillantemente en Santo Domingo: en la catedral existen tallas góticas y renacentistas en piedra y madera de caoba, todas de excelente calidad, atribuidas a maestros españoles de reputación, a pesar de que todavía ignoremos sus nombres.

En lo que respecta a México, la investigación resulta aún más difícil por la enorme masa de obras y documentos que habría que analizar. Antes de seguir adelante hay que referirse aquí a un enigma de la talla mexicana del siglo XVI. Es el del estilo «mixto» llamado *tequitqui* (tributario, en náhuatl), practicado por ciertos tallistas indígenas anónimos. En el tequitqui se mezclan elementos decorativos y símbolos de opuesta procedencia: rasgos románicos, góticos, renacentistas, junto con una exuberante fauna y flora locales. Los mejores ejemplos se encuentran en las cruces atriales (Atzacoalco, Acolman, Tepeyac), y también en algunas jambas, arcos y pies derechos (Tlalmanalco, San Francisco en Texcoco). El tequitqui desapareció tan misteriosamente como había surgido.

Volviendo a lo occidental, trataremos en primer término del retablo, que pasa a América con las formas propias del Renacimiento español. Esto equivale a decir que se trata de una especie de «paraarquitectura», realizada en general en madera y yeso y, en ocasiones, en argamasa. En ese tipo de retablo se combinan paneles pintados o tallados, con imágenes de bulto doradas y policromadas, solas o bajo nicho. El conjunto se encuentra a mitad de camino entre una suerte de decorado teatral y el mueble a escala gigantesca. De la sensibilidad arquitectónica renacentista, el retablo pasará, poco a poco, a un tratamiento más puramente escultórico. Es decir, que si en un principio el conjunto se estructuraba con columnas y entablamentos, más tarde las obras hispanoamericanas tienden a la acumulación de elementos manieristas o barrocos, buscando sobre todo una expresión dramática.

En México, los retablos de Huejotzingo y Xochimilco, por ejemplo, son aún renacentistas, con columnas abalaustradas o decoradas en su tercio inferior. Más tarde, desde mediados del siglo XVII, las columnas salomónicas hacen su aparición en la catedral de México y en la iglesia de Santo Domingo en Puebla, sin que todavía el retablo haya logrado producir cierta sensación dinámica, mediante el juego de entrantes y salientes con el consiguiente claroscurismo. Sólo a fines del siglo XVII y, sobre todo en el XVIII, el barroco mexicano contará ya con el estípite, llegándose a las últimas consecuencias del estilo: *horror vacui*, efectos escenográficos, énfasis en la profundidad. El mejor ejemplo ilustrativo de esas características sigue siendo el ya mencionado Retablo de los Reyes, de Jerónimo Balbás.

Los grandes entalladores de sillerías en el México del siglo XVII, son el español Juan de Rojas, autor del coro de la catedral (1695), y el mexicano Salvador de Ocampo, que ejecutó la sillería de la iglesia de San Agustín. En un orden parecido de cosas, no pueden dejar de mencionarse las yeserías de Puebla, arte originario de esa región, que después iba a extenderse también a la lejana Oaxaca. El mejor ejemplo poblano es sin duda el de la capilla del Rosario (1690?) en Santo Domingo, derroche de imaginación que hace de ese espacio una verdadera «gruta dorada». Un efecto parecido, no culto sino popular, se encuentra también allí cerca en la encantadora iglesia de Santa María Tonantzintla, repetición ingenua del mismo principio decorativo aunque con un aspecto casi de juguete infantil.

Si bien la cerámica apenas puede considerarse como escultura, nos parece apropiado mencionar aquí la producida en la zona poblana como un hábil modo de decoración en un lugar donde escasea la piedra. Sus azulejos, en general, constituyen uno de los rasgos típicos del arte mexicano, sobre todo en el siglo XVIII. En general, la costumbre poblana consiste en combinar la cerámica roja lisa con azulejos multicolores y blancas yeserías. Es el caso de la famosa casa del Alfeñique, en Puebla, alegre construcción en donde se utiliza el procedimiento tanto en interiores como en el exterior sobre las fachadas. La escultura de bulto propiamente dicha, empieza a aparecer en México desde un comienzo. Es probable que las mejores piezas provengan todavía de la península ya que están en la línea de la tradición de la escuela andaluza, especialmente de Martínez Montañés (1568-1649). El siglo XVII es testigo del desarrollo de una escuela propiamente mexicana con algunos ejemplos en piedra de los que aparecen en las fachadas de los conventos rurales y urbanos, cuyas portadas, capillas abiertas y posas están con frecuencia correctamente labradas.

Empero, la gran época de la escultura fue el siglo XVIII. El «segundo barroco» es por excelencia un estilo escultórico. El nivel alcanzado en madera, mármol y estuco fue muy alto, más en lo referente a la técnica que a la calidad estética. A fines del siglo, cuando el neoclasicismo era ya el estilo dominante, será Manuel Tolsá quien se muestre capaz de crear una importante escultura en bronce: su magnífica estatua ecuestre de Carlos IV (1803), en Ciudad de México, verdadera obra maestra en su género.

Desde el siglo XVI en adelante, hubo en Guatemala, una escuela de imaginería de la que cabe destacar a dos maestros: Juan de Aguirre y Quirio Cataño. De este último escultor se conserva el llamado *Cristo Negro* (1595) que todavía se encuentra en el santuario de Esquipulas, aunque la mayoría de sus obras se dispersaron por toda Centroamérica, cuando no han desaparecido. El siglo XVII en Santo Domingo presenta una sola creación de interés iconográfico y artístico: la decoración de la capilla del Rosario en la iglesia de los dominicos (1650-1684), en cuya bóveda quedan reproducidos en relieve los signos del zodíaco. Tampoco en Cuba el siglo XVII es notable en escultura, sólo vale la pena mencionar un voluminoso San Cristóbal de Martín de Andújar, discípulo de Martínez Montañés.

En cuanto a la imaginería de los siglos XVII y XVIII en América Central, queda representada por algunos imagineros de mérito; uno de ellos es Alonso de la Paz, quien talló el San José de la iglesia de Santo Domingo en Guatemala. En cuanto al XVIII merece mencionarse a Juan de Chaves, creador del San Sebastián de la catedral guatemalteca.

Pintura

En cada región y cada época se destaca una forma artística particular, que expresa mejor que las otras una situación cultural dada. En México, la pintura se lleva la palma en lo que concierne al período colonial. Es fácil comprender que en el siglo XVI haya habido urgencia en obtener pintura figurativa: se trataba de catequizar a los indios mostrándoles imágenes apropiadas. El afán consistía en decorar las paredes de las iglesias y conventos, y los primeros frailes debieron enfrentar

el hecho de la escasez de artistas capaces de darles satisfacción. Tuvieron, pues, que recurrir a la copia y ampliación de grabados que encontraban en los libros: esa tarea se realizaba a través de la mano de algún monje o de un indio con mayor o menor talento. Entre los conventos franciscanos con pinturas murales mencionaremos en primer término los de Huejotzingo y Cuernavaca. Es generalmente aceptado que los conventos agustinos eran más lujosos que los de las otras órdenes mendicantes, y ese lujo se manifestaba —entre otras cosas— en la abundancia y calidad de sus pinturas murales. Así, por ejemplo, se pueden admirar las del claustro de Epazoyucan (Hidalgo) donde es obvia la influencia flamenca. Sin embargo, el convento más rico en este aspecto es el ya tan mentado de Actopan, en el que todavía hoy se siguen descubriendo frescos.

El primer artista del que tenemos noticia es Juan Gerson, un caso precoz de artista indígena quien realizó obras de primer orden. Sus pinturas sobre papel de *amate* (hecho de corteza de árbol) forman elegantes medallones en la entrada, bajo el coro de la iglesia de Tecamachalco, Puebla (1562).

También cabe señalar al flamenco Simón Pereyns (o Perines, como fue llamado), quien a pesar de ser juzgado y torturado por la Inquisición, estuvo activo de 1558 a 1589. Con él pasamos de la pintura mural a la de caballete y al retablo. En su caso estamos ya en un mundo menos ingenuo y más ambicioso, que no trata solamente de decorar sino que quiere expresar un contenido religioso de mayor trascendencia. Podemos atribuir a Pereyns diez tablas del retablo mayor de Huejotzingo (1586) inspiradas en composiciones flamencas. Ejecutó la *Virgen del Perdón* que se quemó en 1967 en el trascoro de la catedral de México. Andrés de la Concha (conocido antes como maestro de Santa Cecilia) fue un «romanista» distinguido, activo entre 1575 y 1612, de quien se conservan varias obras en el Museo Virreinal, entre ellas la *Santa Cecilia* que le valió su antiguo apodo.

A inicios del siglo XVII se estableció en México la que iba a ser una dinastía de pintores, los Echave, cuyo primer representante fue el español Baltasar de Echave Orio (*c.* 1548 - *c.* 1619). Entre sus telas más importantes figuran: *La Oración en el Huerto* y el *Martirio de San Aproniano*, que muestran influencia del manierismo italiano. Entre los otros artistas que se distinguen en este período, se destaca Luis Juárez (*c.* 1585 - *c.* 1645), posiblemente nacido en México y cuya formación debe atribuirse al maestro sevillano Luis Alonso Vázquez y a Echave Orio. Un hijo de este último es Baltasar de Echave Ibía (1583-1660) autor de la famosa *Inmaculada Concepción* (1622). Más atrevido por sus escorzos que Echave Ibía resulta el dominico fray Alonso López de Herrera (1579 - *c.* 1654), también probablemente mexicano y cuyas obras más conocidas son el *Cristo Resucitado* y la *Asunción de la Virgen*.

Un paso más hacia la modernidad lo dio entonces Sebastián de Arteaga (1610-1656), un pintor barroco, de hecho discípulo de Zurbarán, y quien después de trabajar en Cádiz se trasladó definitivamente a México hacia 1643. Su *Incredulidad de Santo Tomás* es un cuadro trascendental porque revela una nueva actitud pictórica. José Juárez (*c.* 1615 - *c.* 1660) puede haberse formado con Arteaga, aunque a primera vista parezca más arcaico que él. Entre sus pinturas se incluyen la *Adoración de los Pastores* y un *Martirio de Santos Justo y Pastor*, ambos en la Pinacoteca Virreinal.

Hay que mencionar aquí a Baltasar de Echave Rioja (1632-1682), hijo de Echa-

ve Ibía quien —al igual que Arteaga y Juárez— murió relativamente joven. De él puede decirse que es el último «tenebrista». En cambio, Pedro García Ferrer es un pintor que Enrique Marco Dorta considera influido por Francisco Ribalta (1565-1628), quien llegó a pintar algún cuadro de interés como la *Inmaculada* en la catedral de Puebla.

El siglo XVII culmina en México con un consumado artista: Cristóbal de Villalpando (1645-1714), el cual se vio influido por la pintura sevillana y, más concretamente, por Juan Valdés Leal (1622-1690). Aunque en ocasiones pueda reprochársele un dibujo descuidado, no hay duda de que Villalpando es capaz de elocuencia positiva y brillantez de colorido. De él son *La Transfiguración y la Serpiente de metal* (1683), y dos grandes telas en la sacristía de la catedral mexicana: *La Iglesia Militante* y *La Iglesia Triunfante*. El otro pintor de gran fama que figura en esa misma sacristía es Juan Correa (activo entre 1674 y 1739). Autor allí de dos grandes composiciones: *La Asunción de la Virgen* y *La Entrada de Jesús en Jerusalem* (1689-1691). Otra de sus obras era el *Apocalipsis* que se hallaba detrás del altar del Perdón que, como ya se dijo, desapareció en un incendio. Aunque algunos crean que el siglo XVII es el gran siglo de la pintura mexicana, hay excepciones considerables en el siglo XVIII. Por ejemplo cabe destacar entonces la figura de José Ibarra (1688-1756), un mexicano nacido en Guadalajara, quien debe ser considerado como un hábil dibujante, de paleta muy amplia y temperamento decorativo. Lo que se advierte en dos de sus lienzos: *La Mujer Adúltera* y *La Asunción*, esta última de tratamiento algo más convencional. Otro artista importante es Miguel Cabrera (1695-1768), natural de Oaxaca y que gozó de mucha reputación en su tiempo. Lo mejor de su obra se encuentra en Santa Prisca de Taxco. En esa iglesia pintó un *Martirio de San Sebastián* y un *Martirio de Santa Prisca*, más una gran *Asunción* en la sacristía. Cabrera ejecutó además una enorme *Virgen del Apocalipsis* y el famoso *Retrato de Sor Juana Inés de la Cruz*.

La pintura mexicana de finales del siglo XVIII se encuentra entre el barroco y el rococó; en cuanto a la neoclásica hay que admitir que no llegará a su altura. De ese período nos han quedado, sin embargo, un importante número de retratos y autorretratos de gran interés. De sus autores sólo vale la pena mencionar aquí al valenciano Rafael Jimeno y Planes (1759-1825), quien llegó a México como director de pintura de la Academia. Se lo recuerda sobre todo por haber retratado con elegancia a su amigo Manuel Tolsá.

En el caso de Guatemala, la principal influencia en pintura fue debida a Zurbarán. Es lógico, puesto que la iglesia de Santo Domingo posee todavía un «apostolado» de estilo zurbaranesco, en donde el *San Matías* y el *San Juan* podrían ser del propio maestro andaluz. En Guatemala también se encuentran algunos cuadros de Juan Correa y los que Villalpando realizó para la iglesia de San Francisco, en Antigua. Hubo también dos pintores de relativa importancia, de actuación exclusivamente guatemalteca: Pedro de Liendo, un vasco que murió en 1657 y que pintó la *Vida de Santo Domingo*, en el convento de la orden; y el capitán Antonio de Montúfar (1627-1655), que terminó ciego pero había pintado interesantes escenas de la Pasión en la iglesia del Calvario, en Antigua. En Puerto Rico encontramos la curiosa figura de José Campeche (1751-1809), quien nunca abandonó su isla natal pero que tuvo la fortuna de aprender del español Luis Paret y Alcázar. Campeche fue un miniaturista reputado y además buen pintor de cuadros. De él nos

queda una *Amazona* del Museo de Ponce, y los retratos de un funcionario y su esposa (1792), actualmente en colecciones particulares de Puerto Rico.

SUDAMÉRICA HISPANA

Arquitectura

Las distintas regiones de la Sudamérica hispana presentan aún más variedad que las de México, Centroamérica y el Caribe. Cada una de ellas podría casi reclamar una arquitectura de expresión y carácter propios. Así, en Panamá, cuya única importancia consistía en ser la ruta de enlace entre los dos océanos, encontramos sobre todo una proliferación de fortalezas para defenderse de los piratas. Panamá la Vieja, fundada en la costa del Pacífico en 1519, durante mucho tiempo fue sólo un conjunto de casuchas de madera y algunos conventos apenas más sólidos. Más tarde, en 1671, la ciudad fue destruida por el pirata inglés Henry Morgan, a raíz de lo cual se la trasladó a su actual emplazamiento. Lo mejor de la arquitectura en Panamá, aparte de la aduana de Portobelo —en el mar Caribe— son los fuertes, en su mayoría edificados por ingenieros militares, particularmente el italiano Giovanni Battista Antonelli y el español Cristóbal de Roda.

En la zona septentrional del continente sudamericano, actualmente Colombia y Venezuela, se observa ya otro tipo de colonización y, en consecuencia, de arquitectura. La meseta colombiana ondulada y fértil ofrecía lugares propicios para ciudades que no fueran sólo sitios de paso como Panamá. Es el caso de Tunja, en donde desde un principio se construyó una iglesia mayor —más tarde catedral— que consiste en tres naves de pilares góticos (ocultos ahora por un feo revoque), unidos entre sí por arcos ojivales que sostienen una armadura de madera, disimulada por un cielorraso moderno. La fachada, realizada poco después, es clásica y está en perfecta armonía con los principios herrerianos. Las iglesias de las principales órdenes fueron edificadas en los siglos XVI y XVII, aunque muchos de sus mejores retablos sean ya del siglo XVIII.

La mayoría de las construcciones de Bogotá se ejecutaron, en cambio, en el siglo XVII, aunque hayan debido ser reconstruidas en los siglos XVIII y XIX a causa de los terremotos. El mejor edificio del primer momento —todavía hoy en pie— es la iglesia del desaparecido convento de San Francisco. Se trata de una iglesia angosta y larga con sencillo artesonado mudéjar y un soberbio retablo mayor de los siglos XVI y XVII. Más culta, la iglesia de San Ignacio presenta proporciones y elementos manieristas que se basan en el claroscurismo de la fachada. Es obra del jesuita Coluccini, y en ella cabe admirar la destreza para lograr una obra interesante utilizando sólo ladrillo y madera.

En la costa caribeña —siempre en Colombia— se sitúa la tercera ciudad clave de la región, un puerto: Cartagena de Indias. Cartagena era un bastión al que llegaba la plata del perú tras haber cruzado el istmo y antes de iniciar el largo viaje a la metrópoli. Es una ciudad fortificada, con una catedral iniciada en 1575, la cual —al menos en su interior— ha sido últimamente objeto de una correcta restauración. En 1631 se construyen dos «castillos» a la entrada del puerto, lugar conocido como Boca Grande. En cambio, el gigantesco fuerte de San Felipe que todavía do-

mina la ciudad, fue completado en su primera versión entre 1630 y 1657. La larga muralla ciudadana es obra de Cristóbal de Roda, quien también había actuado en Panamá.

En Venezuela, en cambio, la arquitectura fue extremadamente modesta durante los dos primeros siglos de hegemonía hispánica. Se destacan apenas dos iglesias: la Asunción (1590-1599) en Margarita, y la catedral de Coro (1583). Estos dos templos se convertirán en prototipos en lo referente a la planta y estructura. Son de tres naves separadas por pilares y pies derechos de madera, con techo de vigas simples recubiertas de tejas. La escasa decoración se concentra en las portadas, en las que se dibujan tímidos motivos renacentistas.

Caracas, fundada en 1567, tuvo una primera catedral que se derrumbó en 1641. Allí mismo, en 1655, Juan de Medina inicia una gran iglesia de cinco naves que, en lo fundamental, es semejante a la de hoy, menos la fachada que data del siglo XVIII. También Venezuela contó con un gran despliegue de fortificaciones, entre las que cabe destacar las de la península de Araya, frente a Cumaná (1622-1650).

En el Ecuador, casi todo se concentra en la ciudad de Quito. Su catedral (1562), que es la más antigua de Sudamérica, resultó parcialmente destruida por un temblor de tierra, aunque el núcleo central permanezca aún en pie. Durante el siglo XVII se le añadirá una cúpula que guarda poca relación con la arquitectura original, de pilares cuadrados de estilo gótico y artesonado mudéjar.

Quito resulta siempre la más «europea» de las ciudades coloniales hispanoamericanas, debido sin duda a que muchos de los franciscanos y jesuitas que allí llegaron procedían de Italia, los Países Bajos o Alemania. Todavía se conserva de la primera época el enorme convento de San Francisco donde se halla el mejor artesonado mudéjar de la región (aunque una parte se incendió en el siglo XVIII). La fachada de la iglesia principal es una interpretación nórdica de modelos manieristas italianos, extraídos a veces directamente del tratado de arquitectura de Sebastiano Serlio, como es por ejemplo el caso de la escalinata cóncavo-convexa del angosto atrio.

El movimiento arquitectónico más notable se produjo, sin embargo, en el virreinato del Perú (actualmente Perú y Bolivia), donde coexisten al menos, dos procedimientos constructivos distintos: la arquitectura «moldeada» de la costa y la «tallada» propia de la sierra. En la costa —que incluye Lima, Trujillo, Ica, Pisco y Nazca— se emplearon materiales livianos como el adobe, el ladrillo, y, más tarde la *quincha* (un aglomerado de cañas y barro seco que se cubre con cal). En el Altiplano, por otra parte, la arquitectura se realizó casi siempre en ladrillo y piedra: granito o andesita.

En Lima, la catedral y los conventos de las grandes órdenes comenzaron a levantarse desde los primeros años de la conquista, y se siguió trabajando en ellos durante todo el siglo XVII. No obstante, Lima, fundada por Pizarro en 1535, no iba a tener una catedral sólida hasta 1569, cuando se realizara el proyecto de Becerra, el mismo que actuó en Puebla y, a su paso por Quito, pudo dejar las trazas de los conventos de Santo Domingo y San Agustín que se le atribuyen. La parte posterior de la catedral de Lima sería terminada sólo en 1604.

El virrey Toledo había insistido en 1583 para que el Cuzco —antigua capital de los incas— tuviera su propia catedral, en lugar de la barraca con techo de paja que había hecho sus veces. Si bien pudiera ser que la idea de ese nuevo templo fuera

repetición del de Lima (debido él también a Becerra), lo cierto es que desde 1649 las obras estuvieron a cargo del arquitecto Chávez y Arellano, a quien se considera como autor de la amplia «fachada-retablo», prototipo imitado después en toda la región. El enorme edificio no sufrió demasiado con el temblor de 1650, de modo que pudo ser consagrado cuatro años más tarde. Al igual que la de Lima, la catedral cuzqueña es ancha, de cinco naves, y va cubierta por bóvedas de crucería, técnica más «elástica» y por consiguiente capaz de resistir mejor a los movimientos sísmicos. Si las bóvedas del Cuzco son de ladrillo, las de Lima fueron reconstruidas en quincha después del gran terremoto de 1746.

El de 1650 en el Cuzco tuvo consecuencias arquitectónicas. Como casi toda la ciudad quedó en ruinas —salvo la catedral y parte de San Francisco— hubo que reconstruir todo de nuevo. La Compañía poseía un terreno vecino a la catedral y en plena Plaza de Armas, allí se levantó la flamante iglesia jesuítica que parece deberse al padre Gilles, un flamenco cuyo nombre hispanizado se transformó en Juan Bautista Egidiano. La iglesia (1651-1668) es de nave única con crucero y cúpula. Representa un gran atrevimiento constructivo ya que en contra de la tendencia de edificar hasta poca altura, aquí los constructores afirman la verticalidad del conjunto. Espléndida fachada-retablo flanqueada por dos campanarios gemelos anuncian el templo, imitado después en Arequipa y Potosí. Geográficamente, la región más próxima al Cuzco por el lado de la meseta, es lo que se llama El Collao, a orillas del lago Titicaca. Allí, en un primer tiempo los dominicos recibieron tierras para catequizar; mal debieron hacerlo cuando el virrey de Toledo les ordenó que las abandonaran (1659). No obstante, ya habían construido más de 20 iglesias, angostas y largas, cubiertas con techo a dos aguas. Su única decoración consistía en portadas sencillas con elementos del primer Renacimiento italiano: pilastras, frontis, medallones en las enjutas. Las volveremos a ver más adelante cuando los jesuitas se hagan cargo de ellas.

En el Alto Perú (la actual Bolivia) encontramos a los agustinos instalados a orillas del lago Titicaca en el lugar llamado Copacabana, donde más tarde construirían un famoso santuario consagrado a la virgen del mismo nombre. Las trazas del convento son del arquitecto Francisco Jiménez de Sigüenza, las obras se escalonaron entre 1610 y 1640. En su gran atrio «a la mexicana» encontramos capillas posas y una central, llamada de Miserere o de las Tres cruces, donde se puede oficiar al aire libre.

Una ciudad significativa del siglo XVI en Bolivia es la actual Sucre, llamada también antiguamente Charcas, Chuquisaca o La Plata. Su catedral es obra de Juan Miguel Veramendi: hacia 1600 estaba ya terminado el núcleo central del templo que entonces contaba con una sola nave, puesto que las laterales le fueron añadidas en el siglo XVII (1686-1697).

Si bien en Sudamérica hubo también otras manifestaciones arquitectónicas en el primer siglo y medio de colonización, fueron éstas tan perecederas que no vale la pena detenerse en ellas. Una excepción, quizás, podría ser la del convento e iglesia de San Francisco (1572-1618) en Santiago de Chile. El edificio sobrevivió a los terremotos o incendios que periódicamente devastaban la ciudad.

Debemos ver ahora lo que ocurrió en los últimos 120 años de dominio español, época de la que sí nos han quedado infinidad de monumentos aún en pie, algunos en su estado original, otros reconstruidos posteriormente. En el habitual recorrido

de norte a sur comenzaremos por Panamá la Nueva, ciudad que había sido apenas desplazada de su sitio original. La única construcción importante es la de la catedral, que se inició anteriormente, pero en la cual sólo se iba a trabajar de firme a partir de 1726, para llegar a completarse a fines del siglo XVIII.

En Bogotá, la mayoría de las obras arquitectónicas religiosas datan del siglo XVII; el XVIII se caracterizó principalmente por las remodelaciones y, en ocasiones, por alguna construcción nueva. El ingeniero militar Domingo Esquiaqui (1740-1820), por ejemplo, restauró la torre de la iglesia de San Francisco y la dotó de una nueva fachada. Mientras tanto, el arquitecto español fray Domingo de Petrés (1750-1811) se encargaba del interior, donde mostró un gran sentido histórico al restaurar lo que ya existía sin introducir cambios innecesarios. Petrés también trabajó en las iglesias de Santa Inés y Santo Domingo (ambas desaparecidas) y, especialmente en la de San Ignacio, que fue abandonada tras la expulsión de los jesuitas en 1768. También creó el Observatorio Astronómico que permanece aún en pie.

Su obra maestra fue, sin embargo, la catedral de Bogotá, espléndido edificio neoclásico de tres naves con capillas laterales, crucero, cúpula y una fachada bien proporcionada con dos elegantes campanarios. Entre otras obras del siglo XVIII en la capital del virreinato de Nueva Granada, debemos mencionar igualmente la iglesia de la Tercera Orden de San Francisco, comenzada en 1771, y la espadaña —que abarca toda la fachada— que le fue añadida a la vieja iglesia de Las Aguas. Volveremos a encontrar a Petrés fuera de los límites de la ciudad, en el proyecto de la catedral de Zipaquirá y el santuario de Chiquinquirá. Una de las raras obras rurales importantes en Colombia es el convento franciscano de Monguí (comenzado en 1694 y sólo completado en 1858). Es de tres naves, cúpula sin tambor, y falsa bóveda que disimula una simple estructura de madera. Lo más valioso del conjunto es la escalinata interior, de rampas convergentes colocada lateralmente en el claustro (1718).

Arquitectónicamente hablando, las ciudades más importantes del siglo XVIII son Cartagena y Popayán. En Cartagena, el monumento más trascendente del siglo es el convento jesuítico de San Pedro Claver, con una impresionante iglesia de piedra coralina. Su fachada, de superficie lisa sin resaltos, es de estilo herreriano y va flanqueada por dos campanarios relativamente bajos.

Aparte de las iglesias, debemos mencionar la llamada «Casa de la Inquisición» y la residencia urbana del marqués de Valdehoyos, que dan testimonio de cómo vivían quienes sustentaban el poder en una ciudad tropical fortificada. En lo que respecta a Popayán se puede decir que es la ciudad «más barroca» en un país que, de hecho, no es tan barroco en su arquitectura como lo es en su mobiliario y decoración. Sus iglesias más destacadas son las de San Francisco, Santo Domingo y la de los jesuitas conocida hoy como San José. La primera es obra del arquitecto español Antonio García, y su fachada constituye un correcto ejercicio barroco, aunque la tercera dimensión no resulte acusada. Dicho frente remata por lo alto en un perfil ondulado que desciende en curvas, disimulando la diferencia de altura entre la nave principal y las laterales.

Popayán fue casi totalmente destruida por un terremoto en 1736 y entre las iglesias que sufrieron está la del convento dominico. La reconstruyó el bogotano Gregorio Causí, quien la hizo de tres naves relativamente pequeñas, en fábrica de ladrillo aparente, que era característica de Popayán. El frente de la iglesia evidencia

la reutilización de algunos antiguos elementos, lo que confiere al conjunto un extraño aire que ciertos historiadores se empeñan en calificar de barroco. La iglesia jesuítica es un diseño del alemán Simón Schenherr, quien fue llamado con este propósito desde Quito, ciudad que a la larga influyó más en Popayán que la lejana Bogotá. San José ostenta un gran arco de ladrillo en esviaje como único adorno de su sobria fachada. Entre otros ejemplos de arquitectura casi «espontánea», podríamos mencionar por ejemplo, la iglesia de Santa Bárbara en Mompox, sobre el río Magdalena. Es pintoresca, pero realmente constituye una excepción a la regla, ya que es notable sobre todo por su curioso e ingenuo campanario octogonal encalado.

En Venezuela, el siglo XVIII es mucho más interesante que el anterior: en primer término, se concluye la catedral de Caracas (entre 1710 y 1713), con un nuevo frente atribuido a Andrés de Meneses. La única torre se realizará sólo mucho más tarde en 1770. Entre muchos otros edificios de cierta importancia hay que mencionar las iglesias de Turmero (1781), El Tocuyo (*c.* 1776), Petare (*c.* 1772), La Victoria (*c.* 1780). En la antigua Angostura (hoy Ciudad Bolívar), la catedral es de Bartolomé Amphoux (1771-1774), en la que se siguió trabajando mucho tiempo aunque la obra quedara siempre trunca.

El siglo XVIII se inicia en Quito con la reconstrucción de La Merced en 1737, inspirada en La Compañía. Esta última, si bien había sido comenzada en 1605, recibió un verdadero impulso gracias al hermano italiano Marcos Guerra, quien corrigió y completó la obra gruesa. En el XVIII encontramos allí varias manos: la fachada, por ejemplo, fue comenzada por el religioso Leonhard Deubler en 1722, sustituido más tarde por el hermano Venancio Gandolfi originario de Italia. En cuanto al interior, también es obra de Deubler y de otros religiosos tiroleses como Vinterer y españoles como Ferrer. El resto de los edificios eclesiásticos importantes del siglo XVIII en Quito, son algunos conventos de monjas como el del Carmen Moderno (o Carmen Bajo) y la capilla del Hospital. Destacan, especialmente, algunos interiores como la capilla del Rosario, en Santo Domingo, y la sala Capitular, en el convento de San Agustín (1741-1761).

En el Perú, debe destacarse en esta época, el uso generalizado de la quincha, utilizada en la reconstrucción de Lima tras el terremoto de 1746. Casi todos los edificios importantes fueron reconstruidos entonces por este procedimiento de extrema ligereza. Lo mismo ocurre en la costa sur en Ica, Pisco y Nazca, donde se pueden ver pequeñas iglesias para las que se utilizaba el mismo método constructivo, y que parecen más la obra de un decorador que la de un arquitecto. A pesar de su reducido tamaño, poseen una unidad conceptual que faltaba anteriormente. En Lima, las principales iglesias del siglo XVIII dependen de los conventos femeninos, de las que son ejemplos: Santa Teresa y Las Nazarenas. Algunas han desaparecido ante la piqueta municipal, otras perdieron su antigua fachada como San Marcelo. Lo normal es que sean de una sola nave pintada de colores vivos y tengan una fachada muy ornamentada, dos pequeñas torres enanas y una balaustrada de madera. Un caso típico podría ser el de la iglesia de Jesús María (1722-1736), que parece no haber sufrido modificaciones a través de los siglos.

Entre los palacios limeños de la época hay que mencionar el de Torre-Tagle, el más suntuoso de la Sudamérica hispana, con portada de fuertes molduras, dos enormes balcones arábigos de maderas caladas (*mucharabíes*), y un patio de arcos mix-

tilíneos y azulejos en el zócalo. Siempre en Lima, las nuevas obras muestran una recrudescencia del barroco. Merecen destacarse dos frentes cubiertos de relieves esculpidos: el de La Merced (1697-1704) y el de San Agùstín (1720). Se trata de verdaderas fachadas-retablo, la primera realizada toda en molduras, y la segunda —más delirante— totalmente compuesta de una compleja red de formas curvilíneas y protuberantes.

Varias otras ciudades del Perú conocen un siglo XVIII muy activo. Trujillo, en la costa, es una ciudad de quincha y madera, que simula una construcción normal en ladrillo; muy destruida en el terremoto de 1970, está actualmente siendo bien restaurada. Cajamarca, en las montañas al norte de Lima, desarrolló su propia técnica constructiva: toda en piedra, incluso las bóvedas, de lo que resulta un estilo característico. En efecto, la decoración de la catedral (1690-1737), de San Antonio (1699-1704) y la de El Belén, consiste en un marcado relieve aplicado en bandas, que subraya la horizontalidad. La relativa pesadez e ingenuidad del barroco cajamarqueño tiene un aire provinciano que trae a la memoria Antigua, en Guatemala. Ayacucho es una pequeña ciudad en la sierra, a medio camino entre Lima y Cuzco, cuyo mayor orgullo es el magnífico estado de conservación en que se encuentra. La mayoría de sus monumentos religiosos fueron comenzados en el siglo XVII, pero sufrieron cambios y adiciones interesantes. Santo Domingo es del siglo XVIII con planta en cruz latina y una galería exterior. Se destaca también la catedral, cuyo aspecto más atractivo se encuentra en el interior, puesto que encierra algunos de los mejores retablos de la época.

Arequipa —en un valle relativamente bajo— es otra ciudad que presenta curiosos problemas estilísticos. Su privilegiado material de construcción es una piedra porosa, tufa volcánica de un blanco deslumbrante, liviana y fácil de tallar. Estas circunstancias favorables han dado ocasión al llamdo estilo «mestizo», vale decir una expresión decorativa en que se mezclan elementos tradicionales europeos con otros tomados de la fauna, la flora y un sentido de la forma típicamente indígenas. Ese estilo se manifiesta por primera vez, justamente en Arequipa de donde irradiará por El Collao hasta La Paz y Potosí.

La iglesia de los jesuitas en Arequipa fue comenzada en 1590 y su puerta lateral data de 1660, mientras que la fachada es del siglo XVIII. Constituye una afirmación temprana —pero perentoria— de ese estilo mestizo que, más tarde, pasará a otros edificios eclesiásticos y civiles arequipeños, tanto como a algunos de los alrededores: Paucarpata, Yanahuara y Caima.

Tenemos que tratar ahora, aunque sea sucintamente, del resto de los países sudamericanos de habla hispana: relativamente pobres durante la Colonia, apenas si en ellos quedan rastros arquitectónicos importantes que daten del siglo XVII. Así, habrá que ocuparse de los del XVIII que han llegado hasta nosotros no demasiado modificados. Por ejemplo, en Santiago de Chile sólo parece haber en ese tiempo una iglesia que valga la pena de mencionar: la de Santo Domingo, de planta basilical y una falsa bóveda de estuco. La catedral actual, muy restaurada a través de los años, es una reconstrucción del primer edificio que se quemó en 1769. Su diseño neoclásico de finales del siglo XVIII fue obra de Joaquín Toesca (1745-1799), un arquitecto italiano cuya obra maestra —también en Santiago— es la Casa de la Moneda, generalmente conocida como La Moneda, actual sede del gobierno chileno. Sigue, a su vez, las normas del neoclasicismo, pero a diferencia de la catedral ha

sufrido pocas modificaciones aunque haya sido bombardeada durante un golpe de Estado. La Moneda tiene una gran portada de doble altura, ventanas de rejas labradas y una esbelta balaustrada que le confiere una inconfundible silueta.

La arquitectura en el centro de Chile recibió influencia de Lima a través de los contactos marítimos entre los dos países. En cambio, en el norte del país fueron copiados los modelos del altiplano boliviano, lo que se ve en iglesias como la de San Pedro de Atacama, Sotoca, Chiapa y Huariña, lo que no debe extrañarnos ya que de allí salían el mercurio y la plata transportados desde el Alto Perú. En cambio, en el sur los constructores tuvieron que ingeniárselas para construir sólo en madera, el único material fácil de conseguir localmente. Tal es, por ejemplo, el caso de Achao (1730-1750), de tres naves separadas por columnas con una bóveda lobulada también de madera.

La Argentina actual cuenta con pocas construcciones del siglo XVII. La más importante es, sin duda, la catedral de Córdoba, iniciada en 1677. Mucho después de haber sido levantados los muros, faltaba siempre rematar el conjunto, de modo que en 1729 se requirió la presencia del jesuita Bianchi (cuyo nombre hispanizado era Blanqui), arquitecto de renombre que cerró las bóvedas e hizo la fachada que algunos consideran de inspiración manierista. Otro religioso, el franciscano español fray Vicente Muñoz (1699-1784), ejecutó la extraña cúpula con reminiscencias románicas venidas de la región leonesa de la península. En fin, los campanarios con fuertes relieves son de autor anónimo, posiblemente del siglo XVIII avanzado.

El otro monumento digno de interés en Córdoba es la iglesia jesuítica de La Compañía (1645-1671), debida al flamenco hermano Philippe Lemaire (1604-1671) —Lemer en español—, quien siguiendo el tratado del arquitecto francés Philibert de l'Orme, llegó a cubrir la iglesia con una cubierta de madera de técnica naval, como si se tratara de un buque invertido (1667-1671). Esa bóveda que se quemó en parte hace unos años ha sido correctamente restaurada.

En Buenos Aires, San Ignacio —la iglesia de los jesuitas— es la más importante de su tiempo. En ella iban a actuar durante muchos años maestros germánicos e italianos. La inició en 1712 el hermano Juan Kraus, y tras su muerte dos años más tarde, la prosiguieron sucesivamente: Juan Wolff, Andrés Bianchi, Juan Bautista Primoli y Pedro Weger. La fachada es de carácter germánico con altas ménsulas en esviaje y un remate ondulado que flanquean dos esbeltos campanarios, aunque el de la derecha sea ya del siglo XIX. La otra iglesia porteña bien restaurada es la Recoleta franciscana de El Pilar (1716-1732), obra de Bianchi. Consiste en una sola nave abovedada con capillas laterales poco profundas y cúpula vaída que no se aprecia desde el exterior. En cuanto a la catedral, seis versiones distinas se sucedieron en el mismo emplazamiento. La definitiva fue realizada por el saboyano Antonio Masella (*c.* 1700-1744), quien la hizo amplia, de tres naves con capillas laterales espaciosas y cúpula en el crucero. A principios del siglo XIX recibió un pórtico clásico diseñado por el ingeniero francés Prosper Catelin.

En la provincia de Córdoba los jesuitas crearon ciertas haciendas rurales («estancias jesuíticas»), entre las que se destacan Santa Catalina, Jesús María y Alta Gracia. Las iglesias de estos establecimientos eran de una sola nave con cúpula. La de Alta Gracia posee la particularidad de tener los muros laterales incurvados de manera que parecen abrazar la pequeña cúpula. Las fachadas revelan cierto carácter del barroco alemán; sabemos por ejemplo, que las obras de Santa Catalina

son debidas al bávaro hermano Antonio Harls (nacido en 1725 y muerto en Italia tras la expulsión de los jesuitas). En cambio, las de Jesús María y Alta Gracia son atribuidas a Bianchi.

Mucho más importantes fueron las misiones jesuíticas en el Paraguay, denominación que entonces comprendía no sólo el país de ese nombre, sino también parte del noreste argentino y del suroeste brasileño. Fueron esas misiones en número de 30, construidas entre 1609 y 1767, año de la expulsión de esos religiosos por orden de Carlos III. Las misiones eran centros agrícolas y artesanales, en las que los indios convertidos se prestaban voluntariamente a las faenas de tipo comunitario. Según el historiador uruguayo Juan Giuria, la tipología de las iglesias en estas misiones puede reducirse a tres grupos. Las más antiguas eran totalmente de madera con tres naves separadas por troncos escuadrados, a veces recubiertos con paneles de madera. Estos pilares sostienen una simple armadura de madera con techo a dos aguas que cubre el templo y una galería perimetral que lo rodea. Nos han llegado pocos ejemplos de este tipo de construcción, siendo uno de ellos la misión de San Ignacio Guazú en el Paraguay. El segundo es un tipo mixto en el que se combina una infraestructura de madera con muros y fachada de piedra, tratados en un estilo que los historiadores han dado en llamar «barroco guaraní». El ejemplo más destacado de este grupo es San Ignacio Miní en la Argentina, cuyo arquitecto fue el jesuita italiano hermano Juan Bautista Brasanelli (1659-1728). El tercer y último grupo de iglesias misioneras estaba todavía desarrollándose cuando los jesuitas fueron expulsados. Si bien tiene más pretensión que los dos primeros, le falta mucho del carácter que aquellos tenían. Algunos de estos imponentes edificios fueron obra de arquitectos de renombre, como el ya mencionado Primoli. Se trata de construcciones enteramente de piedra cuidadosamente tallada, de acuerdo con los cánones arquitectónicos que remiten al *cinquecento* italiano. Las iglesias mejor conservadas de este tipo son las de las misiones de Jesús y Trinidad en el Paraguay, y de San Miguel en el Brasil; siendo las dos últimas, obras documentadas de Primoli.

Un buen ejemplo de iglesia de madera del primero de estos grupos lo podemos tener en una misión —no jesuítica sino franciscana— la de Yaguarón, en los alrededores de Asunción del Paraguay. La iglesia de Yaguarón data de 1761-1785 y todavía permanece en pie en excelentes condiciones. Mide 70 m de largo y 30 m de ancho y su estructura de madera es aparente en todas sus partes, salvo en el presbiterio y la sacristía, donde pequeñas bóvedas —también de madera pintada y decorada— disimulan la verdadera armadura del techo. El campanario que aparece como un andamiaje hecho de troncos escuadrados es una simple reconstrucción del siglo XX que reproduce fielmente la estructura original.

También debemos mencionar aquí las misiones jesuíticas de Moxos y Chiquitos, en Bolivia, muy bien descritas por el naturalista francés Alcide d'Orbigny quien las visitó en el siglo XIX. Arquitectónicamente hablando son, tal vez, de poca importancia, aunque desde el punto de vista cultural parezcan relevantes. La tipología de estas iglesias entra en lo que llamamos el primer grupo, diferenciándose de las otras únicamente en que los troncos-columnas aparecen sin revestimiento y llevan decoración salomónica, de estrías, etc. Generalmente, esas iglesias van pintadas —por dentro y por fuera— en colores vivos. En Chiquitos se puede ver aún,

bien restaurada, la iglesia de San Javier, obra del jesuita suizo padre Schmid (1694-1772).

El territorio que corresponde hoy al actual Uruguay fue durante siglos objeto de dura disputa entre España y Portugal. La ciudad de Montevideo, fundada en 1726 en la desembocadura del Río de la Plata, es demasiado reciente como para tener monumentos importantes del período colonial. No obstante, la catedral —conocida como La Matriz— construida entre 1784 y 1799 según un proyecto del ingeniero militar portugués José C. de Sáa y Faria, es un edificio de dimensiones impresionantes de 83 m de largo y 35 m de ancho. La nave alcanza una altura interna de 18 m y las torres de más de 35 m. El otro edificio colonial que merece ser mencionado aquí es el cabildo (1804-1812), construido según las trazas del arquitecto español Tomás Toribio. Es una hermosa creación neoclásica enteramente de piedra, con una gran escalinata del mismo material que asciende orgullosamente hasta la planta principal.

Escultura

Comencemos por los artesonados, que se conservan mejor en Sudamérica que en ningún otro lugar de las Indias españolas. Pertenecen a dos categorías: el tipo mudéjar, compuesto de polígonos estrellados y los que están basados en modelos renacentistas. Sorprendentemente, los más hermosos ejemplares mudéjares se encuentran hoy en Colombia, Ecuador y Bolivia, como si casi todos los del Perú se hubieran perdido en los terremotos o con los cambios de la moda. Encontramos artesonados mudéjares en la catedral de Tunja y en las iglesias de La Concepción y de San Francisco en Bogotá; en la catedral de Pasto, en la catedral e iglesias de San Francisco y Santo Domingo, en Quito; y en fin, en la iglesia de Santa Clara en Ayacucho, y en San Francisco de Lima. Bolivia posee también varios techos mudéjares en Sucre: iglesias de San Francisco, La Merced y la jesuítica de San Miguel. Los artesonados renacentistas son también abundantes en Colombia: catedral de Tunja, por ejemplo, aunque haya más en Lima: Sala de Visitas en Santo Domingo y la antesacristía de la iglesia de San Agustín. En el Cuzco podemos ver todavía algunos casos más sencillos y rudimentarios.

En cambio, los retablos aparecen un poco en todas partes, aunque no siempre obedezcan al mismo estilo ni sean todos de pareja calidad. En Colombia y Venezuela, por ejemplo, hasta el siglo XVIII continuaban siendo de diseño muy «arquitectónico», es decir, con columnas y entablamientos como si se tratara de verdaderos pequeños edificios. De la primera época quizá el más famoso sea uno que cubre dos muros fronteros en el presbiterio de la iglesia bogotana de San Francisco. La composición de ese doble retablo —de autor anónimo— consiste en grandes paneles cuadrados, dorados y en fuerte relieve. En cambio, en Quito pronto hallaremos importantes novedades como es, por ejemplo, el grandioso altar semicircular en el ábside de la iglesia de San Francisco. Es una obra importante: en la parte inferior dominan los rasgos del manierismo nórdico, mientras que el cuerpo superior —completado en el siglo XVIII— utiliza elementos del barroco tardío.

Por el contrario, en el Perú, los retablos del siglo XVII son más «hispánicos», así como los de Nueva Granada resultaban más «italianizantes». El desarrollo del

retablo peruano no puede trazarse desde Lima, donde se han perdido demasiados ejemplares, sino en el Cuzco, donde resulta claramente identificable. Conocemos los nombres de los escultores de este período, por ejemplo, el de Martín Torres, quien realizó el retablo de la Trinidad en la catedral; y el de Pedro Galeano, responsable del retablo de la Soledad en la iglesia de La Merced. El artista más considerable es, sin embargo, Diego Martínez de Oviedo, quien introduce tímidamente el barroco que después el indio Juan Tomás Tuyrú Túpac desarrollará hasta el paroxismo en la iglesia de San Blas. Sin duda la obra maestra de todo este período es el gran retablo mayor de la iglesia de La Compañía, de autor anónimo.

Regresando ahora a Colombia, debemos destacar en el siglo XVIII a Pedro Caballero, quien creó en la Orden Tercera de San Francisco una decoración vegetal considerada muy original en su momento. A su vez, en Quito, los escultores más importantes de esta época son los mismos arquitectos que trabajaron en la iglesia jesuítica: Deubler, Vinterer y Ferrer. Existía allí la costumbre de que los imagineros tallaran también los retablos donde iban a colocarse las imágenes; tal es el caso de Bernardo de Legarda (*c.* 1700-1773) en el altar mayor de la admirable Capilla de Cantuña, dependencia del convento de San Francisco. La gloriosa secuencia de retablos de Quito culmina con el retablo —ancho y relativamente bajo— de la capilla del Rosario en Santo Domingo. El retablo del Carmen Antiguo muestra ya el espíritu del rococó, con columnas pareadas lisas y un remate de curvaturas cóncavas y convexas. La historia del retablo peruano del siglo XVIII puede seguirse mejor en Lima que en otras ciudades. El primero en llevar columnas salomónicas fue el de San Francisco Javier (1687?) en la iglesia de San Pedro, la que —como San Francisco y Jesús María— encierra los retablos mejor conservados de Lima. Desconocemos a la mayoría de los autores responsables, aunque conservemos el nombre de José de Castilla (*c.* 1660-1739), diseñador del altar principal de la iglesia de Jesús María. Más tarde, aparecerán en los retablos una suerte de cariátides; se las ve por ejemplo en el que llevó a cabo José Flores en 1764 para la iglesia de San Francisco de Paula en Rímac, suburbio limeño.

Otros ejemplos hay que buscarlos ya fuera de Lima, en obras sueltas que se encuentran en Trujillo, Ayacucho y Cajamarca, que tienden hacia el rococó, aunque en las provincias ese estilo nunca alcanzara una expresión unificada. Hacia fines del período colonial veremos en esta área algunos ejemplos de neoclasicismo, en el que se destaca la obra del arquitecto español Matías Maestro, quien era a un mismo tiempo pintor y escultor.

Cada ciudad parecía tener su propia especialidad: Lima y el Cuzco, por ejemplo, eran imbatibles en las sillerías del coro. La de la catedral de Lima fue resultado de un concurso que ganó el catalán Pedro Noguera, quien en seguida convocó a sus recientes competidores: Ortiz de Vargas y Mesa para pedirles colaboración. La sillería de la catedral del Cuzco es un poco posterior, aunque igualmente muy hermosa obra de Sebastián Martínez, según sabemos por un contrato de 1631. Ya no estamos aquí en el caso del Renacimiento tardío que se había visto en Lima, sino por el contrario, en pleno barroco. En esa sillería se notan elementos sueltos que encontramos tanto en los retablos como en la arquitectura en piedra de las fachadas, ya que en ese tiempo se producen toda clase de «transferencias».

Los púlpitos representan un mundo aparte. En Colombia, apenas si hay alguno

digno que mencionarse, a excepción del de la iglesia de San Francisco, en Popayán, posiblemente de 1755 y que Santiago Sebastián atribuye al escultor Usiña. En cambio, en el Ecuador hay excelentes púlpitos en San Francisco y en La Compañía de Quito, y en las afueras de la ciudad, en el Santuario de Guápulo (1716), este último obra del escultor Juan Bautista Menacho. Los mejores ejemplos se encuentran sin embargo en el Perú, empezando por aquellos de estilo herreriano en San Francisco del Cuzco (*c.* 1630), y en la iglesia de Santa Clara en Ayacucho (1637). La serie manierista-barroca de púlpitos del Cuzco podría establecerse a partir de los ejemplos de Santa Teresa, La Compañía, Santo Domingo, San Pedro, hasta culminar en el colmo del barroquismo en la iglesia de San Blas (1696), obra atribuida al ya mencionado Tuyrú Túpac.

La imaginería antigua es relativamente escasa en Colombia y Venezuela, aunque se importaron algunas piezas de España que pudieron formar escuela. En cambio, las imágenes pequeñas o de tamaño natural constituyen sin duda la mayor gloria del arte ecuatoriano a través de los siglos XVII y XVIII. La serie se inicia con el padre Carlos, activo entre 1620 y 1680, y cuyas tallas de santos resultan de un gran realismo, encontrándose muchas de ellas en el Museo Franciscano. Le sucedió su discípulo José Olmos, conocido como «Pampite», activo entre 1650 y 1680, quien recibió la influencia de Martínez Montañés y cuya especialidad fueron los cristos y los calvarios, de los que tenemos ejemplos en la iglesia franciscana y en el Museo Nacional del Ecuador. En Quito, la imaginería se realiza exclusivamente en madera y si bien el estilo de esta escuela tiene conexiones con el de Sevilla, su brillante colorido hace pensar más bien en la escuela castellana. La línea de sucesión continúa a principios del siglo XVIII con el mestizo Bernardo de Legarda, creador de una imagen inconfundible de la «Virgen Danzante», repetida en muchas ocasiones y en diferentes tamaños. Finalmente al idealista Legarda le va a suceder un consumado naturalista en la persona de Manuel Chili, conocido como «Caspicara», a quien se le debe, por ejemplo, el patético *Descendimiento de la Cruz*, monumental obra del altar mayor de la catedral quiteña.

En el Perú del siglo XVIII se destaca la figura del escultor Baltasar Gavilán, quien realizó una estatua ecuestre de Felipe IV, destruida en el terremoto de 1746. De él se conserva, sin embargo, una obra dramática —*La Muerte*— un esqueleto con arco y flechas, que se encuentra en la sacristía de San Agustín en Lima. Más tarde, el citado Matías Maestro parece haber sido responsable de la destrucción de varios retablos barrocos en su calidad de introductor del estilo neoclásico.

Para concluir, en Bolivia habría que mencionar aún a Gaspar de la Cueva, nacido en España (1589) y que se formó en el círculo de Martínez Montañés. Su paso, de Lima a Potosí a principios del siglo XVII, cambia en cierto modo la historia de la escultura sudamericana. Sus obras más conocidas son el *Ecce Homo* (San Francisco, Potosí) y el *Cristo a la Columna* (San Lorenzo, Potosí). El resto de los artistas que actuaron en los demás países no puede ser citado en un estudio tan breve como éste. Algunos de ellos poseen cierto interés, especialmente los que actuaron en las misiones jesuíticas, bien representados en colecciones y museos argentinos.

Pintura

Por razones históricas difíciles de explicar, en la pintura hispánica sudamericana siempre parece haber alguna influencia extraespañola. Tal vez se deba al hecho de que los primeros pintores de importancia fueran italianos; o a que —más tarde— los grabados flamencos les proporcionaran una considerable fuente de inspiración; o, en fin, a que desde mediados del siglo XVII hubo muchos artistas indígenas o mestizos capaces de una expresión original.

Aparte de algunos pintores españoles de primer momento y escasa importancia —Diego de Mora, Illescas el Viejo, Reynalte Coello—, la historia de la pintura comienza con el jesuita italiano Bernardo Bitti (1548-1610), quien había estudiado en Roma en el círculo de Giorgio Vasari (1511-1574), y llegó a Lima en 1575. Algunas de sus obras pueden verse en esta ciudad, pero también las encontramos en Arequipa, Cuzco, Ayacucho, Juli, La Paz y Sucre. Bitti es un pintor «rafaelesco» muy influido por la escuela flamenca, como puede verse en algunas de sus obras como la *Virgen y el Niño* (*c.* 1595) en la iglesia jesuítica de Arequipa, y en la *Inmaculada Concepción* en el convento mercedario del Cuzco. También de gran importancia fue otro italiano, Mateo Pérez de Alesio (¿1547-1628?), pero del que —a diferencia de Bitti— nos han quedado pocas obras. Nacido en Roma, aprendió su oficio antes de trasladarse primero a Malta y más tarde a Sevilla, en cuya catedral se conserva un colosal *San Cristóbal* de su mano. Lo repitió en la catedral limeña pero esa obra quedó destruida en un terremoto. Se le han atribuido innumerables pinturas, siendo una de las pocas que se conservan la *Virgen de Belén* o *Virgen de la leche*, un óleo sobre cobre, hoy en la colección Velarde de Lima. El tercer italiano influyente —y el que más viajó, aunque sin ser tan consumado pintor como los anteriores— fue Angelino Medoro (1565-1632), romano que ya trabajaba en Tunja en 1585 en donde quedan algunos de sus cuadros. Son características de su estilo una enorme tela en el convento de La Merced en Bogotá y una *Inmaculada Concepción* (1618) en la iglesia de San Agustín en Lima. Medoro, más que los otros citados, es un pintor manierista de escorzos exagerados y un color frío y tornasolado.

En Tunja, a mediados del siglo XVI, encontramos dos series de representaciones pintadas directamente sobre cielorrasos. La de menor importancia se encuentra en la llamada casa del Fundador, la de mayor calidad, en la famosa casa del Escribano. Lo que se muestra en ellas son escenas mitológicas e incluso algunos emblemas y escudos nobiliarios. Aunque las pinturas han sido atribuidas a Medoro, la opinión autorizada de Martín Soria las clasifica como «anónimas». Lo que resulta más curioso en ellas es la extraña combinación de los manierismos italiano, francés y de modelos flamencos. Una de las imágenes más sorprendentes es una tosca reproducción de un conocido grabado de Durero que representa un rinoceronte.

Regresemos al Perú, avanzando un siglo en el tiempo. A fines del XVII, aparecen en el Cuzco dos figuras rivales pero complementarias: Basilio de Santa Cruz, activo desde 1650 hasta 1699, y el indio Diego Quispe Tito (*c.* 1611 - *c.* 1681). Santa Cruz fue enormemente productivo, en parte debido a que era el protegido del poderoso obispo mecenas Manuel de Mollinedo. Fue un correcto pintor formalista que siguió los cánones del arte europeo. Se conservan en la catedral cuzqueña varias telas gigantescas que datan de alrededor de 1690, entre las que se incluyen *Santa Bárbara* y *San Isidro Labrador.* Quispe Tito comenzó copiando grabados flamen-

cos que él interpretó a su manera como en la *Sagrada Familia retornando de Egipto* (1680) que se encuentra hoy en la colección de la Dirección de Monumentos Nacionales de Lima. Algunas de sus obras más logradas están en la parroquia de la iglesia de San Sebastián, en las afueras del Cuzco, para donde las pintó, como por ejemplo, la *Ascensión del Señor* (1634). Quispe Tito es el principal representante de la llamada «escuela cuzqueña» y —como veremos más adelante— fue maestro de Melchor Pérez de Holguin, el mejor pintor de la zona en el siglo XVIII.

La escuela cuzqueña de pintura se inicia hacia 1680 con algunas de las obras de Quispe Tito. Su estilo se caracteriza primero, por cierto antirrealismo que se traduce en una adaptación libre de los grabados flamencos; en segundo lugar, practica una visión «plana» rechazando la perspectiva; en tercero, utiliza la «frontalidad»; y en cuarto y último lugar, incorpora directamente sobre la tela arabescos decorativos de oro en lámina. En esta escuela los cuadros con imágenes resultan deliberadamente hieráticos; por el contrario, los que tienen figuras pequeñas y paisajes parecen ingenuos en la familiaridad misma con la que el pintor trata los temas sagrados.

Prosiguiendo ahora con el Ecuador: en el siglo XVII veremos allí aparecer una figura de transición en la persona de Hernando de la Cruz (1591-1646). Su obra más célebre —un *San Ignacio*— se encuentra aún en la sacristía de La Compañía de Quito. Su discípulo Miguel de Santiago (1626-1706) fue un artista completo, cuyas pinturas más conocidas cubren series temáticas como las de la *Vida de San Agustín*, para el convento de ese santo en Quito, o las de los *Milagros de Nuestra Señora de Guadalupe* para el santuario de Guápulo. En fin, un tercer pintor, Nicolás Javier de Goríbar (1665-1740), estudió con Miguel de Santiago y si puede decirse que fue más monumental que su maestro, parece en cambio menos refinado que él. Goríbar también es conocido por dos series de pinturas: *Los Profetas* en La Compañía, y *Los Reyes de Judá* en la iglesia de Santo Domingo, ambas en Quito. Estuvo activo entre 1688 y 1736. Únicamente otro ecuatoriano del siglo XVIII merece ser mencionado: Manuel Samaniego (1767-1824), pintor culto de marcada personalidad. Entre sus obras figura la *Asunción de la Virgen*, una vasta tela en el coro de la catedral de Quito. Pintó también temas profanos como *Las Estaciones* para una hacienda y hasta escribió un interesante tratado de pintura —del que ignoramos la fecha— publicado por primera vez gracias al historiador José María Vargas, O.P.

En Nueva Granada desde el primer momento hallamos una escuela de pintura digna de mención. Comenzó con Medoro, a quien sucedió su discípulo fray Pedro Bedón, miniaturista, capaz también de pintar grandes lienzos. Pronto se revela allí una dinastía de pintores —la familia de los Figueroa— que perduraría durante siglos. El fundador fue un español conocido como Baltasar el Viejo. El más interesante de sus hijos fue Gaspar de Figueroa, quien pintó un *Cristo y las Santas Mujeres*, hoy en el Museo de Arte Colonial de Bogotá. Gaspar, que murió en 1658, tuvo a su vez un hijo muy famoso en su época, Baltasar de Vargas Figueroa (fallecido en 1667), de quien nos han quedado una *Muerte de Santa Gertrudis*, en el citado museo y una *Virgen coronada por la Trinidad*. El más reputado pintor de Nueva Granada fue, y con razón, el discípulo de Vargas Figueroa, Gregorio Vásquez de Arce y Ceballos (1638-1711), nacido en Bogotá, donde siempre trabajó. Su enorme producción fue variada y versátil, puesto que era tan buen dibujante como pintor de todo tipo de temas, incluyendo retratos. Sus grandes composiciones reli-

giosas incluyen un *Purgatorio* (1670), conservado en la iglesia de Funza; el *Juicio Universal* (1673), en Santa Clara, Tunja; y una *Inmaculada Concepción* (1718).

Más al sur y ya en Bolivia, encontramos al citado Melchor Pérez de Holguín (*c.* 1665-1724), quien —de acuerdo con Martín Soria— puede ser considerado el mejor pintor colonial de Sudamérica. No hay duda de que este pintor, originario de Cochabamba, aspiró a emular al gran Zurbarán. Si bien en ocasiones su dibujo es desproporcionado y repetido, también es cierto que posee un tono vital y un sentido de la monumentalidad que escapa a sus colegas. Podemos recordar su *San Pedro de Alcántara*, hoy en el Museo Nacional de La Paz, y su enorme lienzo, pintado en 1716: *Entrada en Potosí del Arzobispo Rubio Morcillo de Auñón*, actualmente en el Museo de América de Madrid. Sólo hay otro artista del Alto Perú que merece citarse: Gaspar Miguel de Berrío, activo entre 1736 y 1761. Fue discípulo de Holguín y practicó durante toda su vida dos géneros distintos de pintura: una que era totalmente académica y otra en la que usaba generosamente del «brocateado» (hoja de oro aplicada directamente sobre la tela), característica de la escuela cuzqueña. Cabe destacar particularmente su *Patrocinio de San José* (1737), en la iglesia de Las Mónicas, en Potosí.

Finalmente, mucho más al sur del continente, hay un puñado de artistas del siglo XVIII que merecen ser tratados. Uno de ellos es Tomás Cabrera, nacido en Salta (Argentina) en 1740, del que sabemos muy poco a pesar de que se conservan muchas de sus obras en algunas iglesias de Tucumán. En Buenos Aires pueden verse de su mano: un *San José y el Niño* (1782, iglesia del Pilar) y un vasto cuadro histórico que representa las *Paces entre el gobernador del Tucumán Matorras y el cacique Paykin* (1775), del Museo Histórico Nacional. En Buenos Aires, hacia ese mismo tiempo, actuaban dos pintores españoles: Ausell y Salas. Miguel Ausell, nacido en 1728 y activo hasta 1787, fue un valenciano que llegó a América en 1754. De él se conocen tres cuadros: un *San Ignacio*, en la iglesia de esa dedicación en Buenos Aires, una *Resurrección de Nuestro Señor* (1760) y un *San Luis*, destruido en el golpe de Estado de 1955. José Salas nació en Madrid en 1735, y se trasladó a Buenos Aires en 1772. Entre sus cuadros hay un *San Vicente Ferrer*, ejecutado para el convento dominico. También es conocido por alguno de sus retratos como el del *Marqués de Loreto* (hoy perdido) y el de la fundadora de la Casa de Ejercicios: *Sor Maria Antonia de la Paz y Figueroa* (1799, Casa de Ejercicios). Salas estaba todavía activo en 1816. Más tarde encontramos allí mismo a dos artistas italianos: Martín de Petris, quien vivió en Buenos Aires de 1792 a 1797, año en el que debió pintar el retrato del regidor *Mansilla Moreno*; y Ángel María Camponeschi, quien nació en Roma en 1769 y actuó en la zona del Río de la Plata hasta 1810. Destacó como retratista y es suyo el cuadro representando a Fray José de Zemborain (1804), que puede verse en el convento dominico de Buenos Aires.

Capítulo 10

ARQUITECTURA Y ARTE COLONIAL DE BRASIL

Los colonizadores portugueses no llevaron al Brasil un modelo determinado o bien definido de plantificación de ciudad. A diferencia de Italia, Francia y España, ni el trazado reticular ni el radial habían sido corrientes en las ciudades portuguesas. Robert Smith ha sugerido que cuando Salvador de Bahía fue construida en dos niveles conectados por calles escalonadas, se estaba siguiendo un trazado portugués tradicional que podía verse por ejemplo en Lisboa, Coimbra y Oporto, pero esta opinión no deja de ser una conjetura. Es cierto que el diseño regular del nivel superior de Salvador con cuatro o cinco calles largas y más o menos paralelas, cortadas en ángulo recto por una docena de calles cortas, tiene algunos precedentes en Portugal, especialmente en el norte del país, como por ejemplo en Bragança, Caminha, Viana do Castelo, Braga y Aveiro. Estas plantas ortogonales eran parte de la herencia cultural del oeste de Europa y derivaban de la antigüedad, sin embargo, no eran corrientes en Portugal y comparativamente escasas en las primeras ciudades construidas por los portugueses en las colonias. En la India lusitana, las ciudades fortificadas de Damão y Bassein fueron construidas sobre plantas de ortógonos regulares, y los trazados de Cochim y São Tomé (Meliapor) fueron también básicamente ortogonales, aunque menos regulares.

El contraste entre las ciudades coloniales portuguesas y las de Hispanoamérica, particularmente las de México, ha sido frecuentemente señalado ya que, en estas últimas, eran corrientes los ordenamientos reticulares, como lo confirman las Leyes de Indias (*c.* 1573). Lo que ha sido menos destacado es la diferencia que se observa en ambos imperios entre la capital o centro administrativo y las ciudades mineras. El crecimiento orgánico sin limitaciones del sistema de calles de Guanajuato, Taxco y Zacatecas en México, o de Huancavelica y Potosí en Perú, tiene un marcado paralelismo con el de Ouro Petro, por ejemplo, o Sabará, donde la ciudad simplemente sigue el cauce aurífero, o São João d'El Rei en Minas Gerais. Cuando Ouro Petro fue elevada a la categoría de *vila* en 1711 se integraron, sin reglamentación alguna, media docena de *arraiaes* o campamentos separados en los que se habían asentado los primeros seguidores de la carrera del oro; de hecho, los dos primeros llevaron el nombre de los colonizadores pioneros António Dias de Oliveira

(1698) y padre João de Faria Fialho (1699). En ninguna de estas ciudades mineras del interior hubo necesidad de recintos amurallados, de manera que no hubieron consideraciones militares que presionaran sobre el ordenamiento urbano.

No obstante, y a pesar del tardío e imperfecto logro de su propósito, la primera intención del Brasil parece haber sido similar a la que se perseguía en Hispanoamérica, es decir, dar una estructura ortogonal a los centros administrativos. Como ya hemos visto, el nivel superior de Salvador de Bahía (fundada en 1549) siguió este modelo tanto como se lo permitieron los desniveles del terreno. El núcleo de la ciudad era una típica plaza rectangular o *praça*, el Terreiro de Jesus, aproximadamente un cuadrado doble orientado este-oeste, mientras que la ciudad quedaba dentro de un tosco recinto triangular fortificado con bastiones. También se le dio un trazado ortogonal a Río de Janeiro (fundada en 1567) y, dos siglos más tarde, la extensión de la ciudad fue regulada en retículas estrictamente uniformes, en lo que quizá podemos ver la influencia de la reconstrucción de Pombal de la *citade baixa* de Lisboa después del terremoto. Lo mismo le sucedió a Niteroi cuando fue fundada en 1816 al otro lado de la bahía de Guanabara. Otros ejemplos de diseño en ortógonos rectangulares son los de São Maranhão (fundada en 1615), Alcántara de Maranhão (erigida en *vila* en 1648) y Paratí (erigida en *vila* en 1667). Quizás el ejemplo más interesante es el de la recontrucción siguiendo una estructura ortogonal de Mariana, la primera capital de Minas Gerais (fundada *c.* 1710), que se emprendió justo después del establecimiento allí del obispado en 1741.

La fortificación de las ciudades estaba directamente relacionada con su planificación, ya que durante todo el período colonial Brasil se vio amenazado con invasiones y piratería, y en consecuencia, se realizaron numerosos esfuerzos para fortificar los principales centros costeros. Al menos se construyeron 15 fuertes para defender la ciudad de Salvador y Bahía de Todos os Santos entre los siglos XVI y XVIII, la mayoría de los cuales han llegado hasta nosotros; 14 se levantaron en la bahía de Guanabara; y al menos 7 se construyeron para defender Belém do Pará.

De particular interés es el Forte dos Reis Magos que defendía a Natal (Rio Grande do Norte), inicialmente construido de adobe según un diseño del padre Gaspar Samperes, S.J. Más tarde, en 1614, fue necesario repararlo, reconstruyéndose entonces de piedra, según un diseño de Francisco de Frias da Mesquita (*c.* 1578-después de 1645) quien había sido nombrado en 1603 *engenheiro-mór* de Brasil, donde trabajó durante 30 años como arquitecto, soldado e ingeniero. Hay una cierta similitud en la forma y trazado de este fuerte y el de la Fortaleza de Jesús de Mombasa en el este de África, comenzada en 1593 según el diseño del arquitecto militar G.B. Cairati, empleado por la corona de Portugal como *engenheiro-mór das Indias* de 1583 a 1596. La fortaleza de Mombasa ha sido objeto de una opinión controvertida, y aún no totalmente aceptada, según la cual su estructura antropormórfica hacía una referencia consciente a los criterios renacentistas que establecían relaciones de simbolismo y proporción entre los edificios de Vitrubio y el cuerpo humano, a los que se unía el concepto alegórico de que «è la fortezza quasi un'altro corpo humano» (Pietro Sardi, *Il corno dogale della architettura militare*, Venecia, 1639, p. 47). El trazado del Forte dos Reis Magos es mucho más simple comparado con el de la Fortaleza de Jesus, ya que la apariencia antropormórfica del primero, aunque clara, resulta menos sorprendente que la africana. Esto también puede aplicarse a los fuertes, en ciertos aspectos similares, de los siglos XVII y XVIII de Saõ Sabastião

y Nª Sª da Conceição en Río de Janeiro, y el Castellinho de São Sebastião en la isla de Terceira en las Azores.

Francisco de Frias también fue responsable de la construcción en 1608-1609 de una Fortaleza marítima poligonal (de 9 lados) o *arx maritima*, conocida como la fortaleza de Lage de São Francisco que defendía a Recife del mar, y de una fortaleza parecida, esta vez cuadrada o triangular, conocida como Forte do Mar de São Marcelo, defendiendo a Salvador de Bahía de cualquier aproximación por mar. La forma de esta última, todavía en construcción en 1622, fue transformada en circular en 1654-1666 y más tarde reforzada en 1714-1728. Ambas fortalezas, de las que sólo se conserva la segunda, se considera que fueron diseñadas por Tiburcio Spanochi, ingeniero jefe militar de Felipe III de España y II de Portugal, cuyos planos fueron enviados al Brasil en mayo de 1606. Otra fortaleza da Lage, fue construida en el banco de arena de la bahía de Guanabara, en 1644-1645. Estas fortalezas son de interés no sólo desde el punto de vista portugués sino también de la historia de la arquitectura militar en general. Las *Fortezze in acqua* fueron teorizadas por Girolamo Maggi y Jacomo Fusto Castriotto (*Della fortificatione*, Venecia, 1564, 2ª ed., 1584, libro III, caps. 1-8), quienes realizaron diseños de forma triangular, cuadrada y estrellada, sustentando en cada caso una escultura ecuestre alta y circular. Por otra parte, Francisco de Holanda en su memorandum *Da fabrica da Lisboa* de 1571, diseñó una fortaleza marítima triangular específica para la defensa de Lisboa. Sin embargo, se llegaron a realizar muy pocos fuertes de este tipo. La eventual conclusión en la segunda década del siglo XVII de la fortaleza de Tagus, por recomendación de F. de Holanda y construida según el diseño circular del ingeniero militar italiano G. V. Casale, fue un logro excepcional que nos sorprende aún más cuanto que hay que añadir a ésta la realización simultánea de fortalezas marítimas similares en Recife y Salvador, seguidas pronto por otra que defendía a Río de Janeiro.

Germain Bazin en su clásico estudio (1956-1958) sobre arquitectura religiosa colonial del Brasil, cataloga un total de 297 iglesias y capillas, a las que deben añadirse otras 98 que, aunque menos importantes, se incluyen en el listado de edificios históricos conservados por el Patrimonio Nacional de 1955, y otras 10 registradas en otra parte, con lo que llegamos a un total de 405. Esta cifra obviamente podría aumentar o disminuir según el criterio que se adoptase. Analizando esta lista geográficamente, nos encontramos con que las tres cuartas parte de estas iglesias conservadas están repartidas a lo largo de 4.000 km de línea costera, entre Belém do Pará, justo al sur del ecuador, y Santos, en el trópico de capricornio, y que raras veces se encuentran a más de 50 km tierra adentro. Nos queda una cuarta parte localizada en las provincias mineras de Minas Gerais y Goiás, entre 200 y 400 km al norte y noroeste de Río de Janeiro.

En el cinturón costero, una tercera parte de las iglesias se concentran en los tres mayores centros urbanos: Olinda-Recife, Salvador de Bahía y Río de Janeiro. Se observa una concentración similar en las provincias mineras, donde una tercera parte se sitúa dentro del gran complejo urbano e interconectado de Ouro Petro y António Dias, junto a los cercanos Passagem y Mariana. El significado de estos cuatro grandes núcleos urbanos, tres costeros y uno interior, es aún mayor si limitamos nuestra observación al centenar de iglesias coloniales de mayor interés histórico y

artístico, ya que entre dos tercios y tres cuartos de éstas se encuentran en estos cuatro núcleos.

Regresando a los tipos de iglesias construidas en el Brasil colonial, el estudio de los 405 ejemplos arroja la siguiente información: 73 catedrales e iglesias parroquiales; 61 iglesias conventuales (principalmente las de las órdenes benedictina, franciscana y carmelita) junto a los colegios jesuitas; 36 capillas de las órdenes terceras (en especial la franciscana y la carmelita); 189 iglesias y capillas en poblados y aldeas, incluyendo las capillas de confraternidades (por ejemplo, las 17 pertenecientes a la de Nossa Senhora do Rosario dos Homens Pretos); y 46 capillas de las más notables, incluyendo las de las misiones, *fazendas*, plantaciones de azúcar, (*engenhos*) y estancias. Las iglesias de los conventos benedictinos, franciscanos y carmelitas, suman un 18 por 100 del total y no menos del 36 por 100 del centenar de iglesias consideradas como más importantes.

De este gran grupo de iglesias coloniales hemos elegido 10 ejemplos representativos que serán brevemente descritos a fin de ilustrar los principales aspectos de interés histórico-artístico y, en particular, el desarrollo estilístico, las variantes regionales y los esquemas decorativos utilizados.

La construcción más importante que se conserva del siglo XVII es la antigua iglesia del colegio jesuita de Salvador, hoy la catedral. Es un gran edificio de 57 m por 27 m que pertenece todavía a lo que William Beckford llamó «el majestuoso estilo que prevaleció durante la dominación española de Portugal» (*Excursion to the monasteries*, Londres, 1835). Ignoramos el nombre de su arquitecto pero es casi seguro que era portugués. A menudo se han destacado los precedentes y paralelos con las iglesias jesuitas de Portugal en el diseño de la fachada y la disposición interior. El impacto visual de la fachada disminuye por lo inadecuado de las torres-campanarios; en este sentido, son más afortunadas las fachadas de las iglesias jesuitas de Belém do Pará y de la cercana Vigía (de 1718 y *c.* 1725, respectivamente), de arquitectos desconocidos. Todo el edificio es de fina piedra caliza portuguesa conocida como *pedra lioz*, tallada en sillares cerca de Lisboa y embarcada como lastre en la flota brasileña. El principal objetivo era el de acelerar la construcción y, por este medio, llegó a concluirse en el sorprendentemente breve período de 15 años (1657-1672). Resulta impresionante el volumen interior de forma cúbica modificada y compensada por una gran bóveda realizada en madera, pintada y con un artesonado que presenta motivos extraídos del tratado de Serlio (*Libro quarto di architettura*, Venecia, 1537, con sucesivas ediciones en siete lenguas entre 1540 y 1619). Las características que más atraen nuestra atención de su espléndido interior son, sin embargo, los retablos de los 13 altares que datan de entre el tercer cuarto del siglo XVII y mediados del XVIII, y que ejemplifican admirablemente el desarrollo estilístico de los retablos diseñados en el ámbito lusitano desde el Renacimiento tardío hasta el pleno barroco.

El convento franciscano de Salvador de Bahía ofrece otro espléndido conjunto arquitectónico y ornamental, en particular la fachada (1708-1723) y la decoración interior de la iglesia (segundo cuarto del siglo XVIII), el claustro (1686-1750) y su azulejería (1749-1752), pero no sabemos prácticamente nada de sus arquitectos o diseñadores. La fachada sobria y digna construida con piedra arenisca local (*pedra arenita*), tosca y gris, y posteriormente enyesada, se destaca al final de una *praça* larga y estrecha con una monumental cruz central, como si se tratara de un atrio

(*adro*). La composición es remarcable por el modo en que, siguiendo los ejemplos dados por Serlio en su *Libro quinto* (París, 1547; con 13 ediciones sucesivas en seis lenguas entre 1551 y 1619), un par de torres altas y voluminosas, siempre de forma rectangular y coronadas por pirámides, enmarcan y equilibran la fachada cuadrada de tres intercolumnios, rematada por un frontón alto, en la que las arcadas y volutas disminuyen la forma angular. La sección inferior de la fachada muestra un arco triunfal que anuncia la forma del arco interior del presbiterio, ambos semejantes al arco de Septimius de Roma, registrado en el *Libro Terzo* de Serlio (Venecia, 1540; con 20 ediciones sucesivas en siete lenguas entre 1544 y 1619). El elemento de este diseño que resulta de mayor interés para el futuro es la serie de volutas enrolladas con holgura a ambos lados del frontón central del cuerpo superior de la fachada o *frontão*. Esta serie de volutas representa el inicio de un proceso barroco de disolución o ruptura con las limitaciones que imponían las rígidas estructuras de la arquitectura del Renacimiento tardío. Desde el principio, y a lo largo de todo el siglo, se observa una progresiva emancipación de las reglas constrictivas de la composición clásica en el desplazamiento de la ortogonalidad tradicional por nuevas formas de curvas móviles y perfiles en forma de S. El desarrollo de las iglesias franciscanas posteriores en el noreste del Brasil ilustran el progreso de estas innovaciones que culminan finalmente en Marechal Deodoro (Alagoas), donde la fachada que data de 1793 está casi totalmente liberada de cualquier reserva al omitir a la vez el entablamento inferior y la arcada del superior con un serie de curvas dinámicas. Esto crea una composición tan ligera y volátil que el volumen sólido y prismático del *campanile*, nivelado y unido a la fachada mediante una hilera de vanos iguales, se hace necesario para dar estabilidad al diseño así como para complementarlo.

Tras la sobria fachada de la iglesia franciscana de Salvador, hallamos un interior reluciente de oro, un ejemplo de lo que se conocía como *igreja toda de ouro*, de lo que sólo hay otros dos ejemplos en Brasil: la iglesia franciscana de la orden tercera o *capela dourada* de Recife (1698-1724) y São Benito de Río de Janeiro (1717 - después de 1772). Lejos de ser una desconcertante exhibición de hojas doradas y *putti*, la organización de estos interiores era cuidadosamente planeada y controlada. La decoración es tallada, generalmente en madera de cedro, en alto relieve y, como Paulo Santos ha señalado, se inscribe en paneles bien diferenciados, separados por grandes molduras. Las hojas, principalmente con forma de acanto, se distribuyen simétricamente, manifestando la influencia de los modelos dados por Serlio en su *Libro quarto*, que también se observa en los paneles de la bóveda del presbiterio y en los artesonados de la nave y sacristía. El contraste que observamos en esta iglesia entre su sobrio exterior y su interior profusamente decorado son corrientes en la arquitectura de Portugal y Brasil, aunque pocas veces se llega tan lejos como aquí. Sólo hemos de recordar los ejemplos de gran sofisticación de las iglesias de Dominikus Zimmermann en el segundo cuarto del siglo XVIII en Baviera para reconocer que estos contrastes no eran en modo alguno accidentales.

La sensación de irrealidad o espejismo producida por la masa de ornamentación reluciente en la igreja toda de ouro confirma la consecución afortunada del objetivo barroco, llevado hasta su lógica conclusión, la de desintegrar las líneas estructurales y disolver los marcos de referencia. El alto grado de fragmentación alcanzado por el desarrollo español del estípite no tuvo paralelo en Portugal o Bra-

sil. Los modelos de estípite de Wendel Dietterlin o bien no eran tan conocidos en Portugal, o más probablemente estaban en desacuerdo con el gusto portugués. La columna salomónica llegó por primera vez a Lisboa en 1671 procedente de Génova y pronto fue utilizada en Brasil donde, cubriéndola con distintos tipos de decoración, se convirtió en el principal elemento arquitectónico de los retablos hasta casi el final del siglo XVIII, cuando sobrevino el estilo neoclásico. Las reglas del orden salomónico hacía tiempo que se conocían por el tratado de Vignola, *Regola delli cinque ordini* (1ª edición, Roma, 1562).

El claustro del convento franciscano en Salvador es otra obra maestra de la arquitectura colonial brasileña. Los corredores del nivel inferior tienen arcos y bóvedas, mientras que el superior es simplemente una galería abierta o *loggia* con vigas descubiertas bajo un techo inclinado. Este diseño deriva directamente de la tipología de claustro portugués del siglo XVI del que se conservan varios ejemplos, siendo uno de los mejores el de la catedral de Viseu (*c.* 1550). La sensación de armonía se realza por la magnífica decoración de azulejos que cubren las paredes en ambos niveles. Otros elementos que merecen remarcarse por su esplendor son la sacristía, la biblioteca y la *capela do capítulo.*

La escultural fachada de la iglesia de la orden tercera de San Francisco de Asís de Salvador (1702-1703), que impresiona más por su exotismo y prolijidad que por su originalidad, se atribuye, aunque con reserva, a Gabriel Ribeiro, del que sabemos muy poco. La fachada reproduce en piedra la decoración interior de madera tallada, cuyo paralelo más próximo es la soberbia sillería de madera de jacarandá del coro de la iglesia del convento, tallada por el hermano Luiz de Jesus «o torneiro». Las fachadas enriquecidas, o mejor recargadas (como en este caso), con decoración esculpida no se ponen de moda hasta una generación más tarde en el norte de Portugal, gracias a la influencia de un arquitecto italiano Nicolò Nasoni (activo en Portugal entre 1752 y 1762), y aún bastante más tarde en Minas Gerais. El interior de la iglesia franciscana de Salvador es más simple, lo que nos ofrece el reverso del contraste corriente entre exterior e interior que se ejemplifica en la iglesia contigua de los Frailes. Cabe destacar el encanto especial del pequeño claustro jónico con frontones neopalladianos.

La iglesia monumental de São Pedro dos Clérigos en Recife (comenzada en 1728 por el arquitecto Manuel Ferreira Jácome) se distingue por la composición vertical de la fachada, lo que debió influir en las iglesias de Recife que le sucedieron. Sin embargo, hemos de recordar que debido a los problemas de espacio, todos los edificios de Recife eran más altos de lo normal, las casas coloniales tenían aquí cuatro o cinco pisos cuando lo corriente en todas partes es que fueran de dos. Dentro de la iglesia, en el techo de la nave, se conserva una enorme pintura a *trompe-l'oeil* (1764-1768) de João Sepúlveda y Luiz Alves Pinto; pero la característica más interesante es la forma de su nave, un octógono alargado. Esta forma fue utilizada en un diseño casi oval más sofisticado, en la nave abovedada de la iglesia de São Pedro dos Clérigos de Oporto (comenzada en 1732 por el arquitecto Nicolò Nasoni), y vuelve a aparecer en una versión provincial decagonal en el matriz de Ouro Pêtro (1736). Algunos años más tarde, volvemos a encontrar una forma similar en la iglesia de Mãe dos Homens en Río de Janeiro (1752-1790) y poco después, en Goiás.

Ante el problema de diseñar un interior que consta de dos espacios rectangulares, la nave y el presbiterio, la atención del arquitecto se centrará inevitablemente

en la transición entre ambos. Para suavizar los ángulos agudos, una solución obvia será continuar las paredes de la nave oblicuamente, cruzando las esquinas de cada lado del arco del presbiterio, una solución de la que tenemos varios ejemplos en Brasil y en Portugal. Después, para conservar la simetría, las otras dos esquinas de la nave serán tratadas de manera similar, produciéndose así un rectángulo de ángulos inclinados, lo que podría leerse como un octógono alargado; y esto es precisamente lo que puede verse en una serie de iglesias de las Azores de la primera mitad del siglo XVIII. Desde entonces y en adelante, se seguiría un desarrollo lógico y natural con la búsqueda de un polígono alargado más equilátero y de mayor elegancia y complejidad espacial, como sucedió en las iglesias de Oporto y Ouro Petro ya citadas. Después, ya sólo se requirió la emancipación de inhibiciones profundamente arraigadas contra las paredes curvas, resultantes de plantas de una y, eventualmente, dos elipses, para que éstas fueran aceptadas y probadas, y que esas nuevas formas pudieran aparecer en el exterior. La autoridad canónica del *Libro Quinto* de Serlio podía citarse, e influyó mucho más que los edificios romanos de Vignola, Bernini, etc., generalmente citados; incluso, en ocasiones, llegó a construirse una iglesia de nave visiblemente oval. Este es el caso de la iglesia de la peregrinación del Bom Jesus do Monte, cercana a Braga en Portugal (1722-1725), descrita por M. A. Vieira en el capítulo XVI de su *Descripção do Santuario* (Lisboa, 1793); pero poco después amenazó con derrumbarse y hubo de ser apuntalada y más tarde derribada y sustituida por la actual estructura neoclásica de 1803. Las «inestables» formas ovales no tuvieron futuro en Portugal —donde, tras el terremoto de 1755, se vio reforzada la preferencia conservadora por las plantas rectangulares más estables—, pero sí en Brasil, y precisamente en Minas Gerais, una zona libre de seísmos.

Nª Sª da Gloria do Outeiro, una iglesia espléndidamente situada en lo alto de una colina en Río de Janeiro, es uno de los edificios más pintorescos del Brasil, de paredes blancas que se articulan con los miembros estructurales de piedra y los altos pináculos que se extienden hacia lo alto. Además, fue diseñada para ser vista desde cualquier ángulo, a diferencia de tantas iglesias de Bahía y Pernambuco. Por otra parte, su planta, un polígono doble formado por el octógono alargado de la nave y el hexágono alargado del presbiterio, hace también de ella uno de los edificios más innovadores del país. Desafortunadamente, tanto su arquitecto como su datación son inciertas; pudo haberse iniciado tan pronto como en 1714, pero es más probable que se construyera en la tercera década del siglo XVIII, lo que estaría en correspondencia cronológica con la azulejería, principalmente datada de 1735-1740, y con la tradición que apunta que el diseñador era el teniente-coronel José Cardoso Ramalho, engenheiro-mór de Río de Janeiro en 1738, después de 10 años de servicio en la armada brasileña.

Son características de Portugal las paredes interiores blanqueadas que contrastan con el revestimiento de azulejos azules y blancos y las nervaduras de la bóveda de la nave de granito rosáceo local. La colocación del campanario en el pórtico de entrada recuerda a la iglesia de Nª Sª da Cruz (1705) de Barcelos en Portugal, aunque estos dos edificios difieran en otros aspectos.

La iglesia monumental de Nª Sª da Conceição da Praia de Salvador, diseñada por el ingeniero militar Manuel Cardoso de Saldanha, fue comenzada en la citade baixa en 1739, dedicada en 1765, pero no fue finalizada hasta mediados del siglo XIX.

Al igual que en la antigua iglesia jesuita de la misma ciudad, de la que ya hemos hablado, la piedra empleada en su construcción fue la pedra lioz o *pedra do reino* como se la conocía en Brasil, importada de Lisboa. Es también un gran edificio de 55 m por 44 m, que incorpora a ambos lados de la iglesia dos alas simétricas habilitadas como dependencias administrativas. Estilísticamente pertenece al estilo *joanino* —nombre que recibe el barroco tardío portugués que fue corriente durante el reinado de dom João V (1706-1750)— y presenta como rasgo inusual la disposición en diagonal de las torres que flanquean la entrada, característica que encontramos repetida sucesivamente en Nª Sª do Morro Grande en Minas Gerais, comenzada en 1764, y cuyo diseño se atribuye a António Francisco Lisboa, llamado «o Aleijadinho» (el lisiadito) (1738?-1814).

El hermoso colorido y la calidad de la textura de la *pedra do reino* se destaca especialmente en el interior. El retablo del altar mayor (1765-1773) tallado por João Moreira es una obra maestra del barroco tardío que incorpora algunos elementos rococós; pero el aspecto más remarcable de su decoración es la magnífica pintura arquitectónica a *trompe-l'oeil* de la nave central, ejecutada por José Joaquim da Rocha.

La importación de esta iglesia desde Lisboa da prueba por una parte, de la accesibilidad de Salvador y de otras ciudades costeras (excepto Minas Gerais) desde Portugal, y también del alto nivel de vida de los comerciantes de Bahía que patrocinaban y animaban la mejor arquitectura metropolitana y la construcción de piedra, mientras que por otra, testimonia la falta de suficientes diseñadores en Brasil.

La matriz de Nª Sª do Pilar de Ouro Pêtro (comenzado *c.* 1720), cuyo diseño se atribuye al ingeniero militar mayor Pedro Gomes Chaves, pertenece a una serie de grandes iglesias parroquiales construidas en su mayoría entre la segunda y tercera década del siglo XVIII en los nuevos poblados de Minas Gerais. Todas siguen el trazado tradicional que consiste en una nave, presbiterio y dos salas rectangulares adyacentes. Sin embargo, en Ouro Pêtro, dos años después de que la nave hubiera sido completada, se introdujo una modificación inusual que consistía en la inserción de una pared falsa que confería a la nave una forma de decágono alargado inscrito en el rectángulo exterior. La descripción del impresionante interior con su nave «en forma de huevo», dada en junio de 1867 por Isabel Burton a su marido Richard, fue registrada por éste en su libro *Highlands of Brazil* con minucioso detalle, hasta la invocación de los seis altares laterales.

Joaquim José da Silva, *vereador* (concejal) de Mariana, en un escrito de 1790 atribuye la construcción de la nave decagonal de Nª Sª do Pilar al constructor y cantero A. F. Pombal, tío de «o Aleijadinho», y dice que el colosal orden corintio aplicado por Pombal seguía las reglas dadas por Vincenzo Scamozzi en *L'idea della architettura universale* (Venecia, 1615; y numerosas ediciones sucesivas en cinco lenguas). Más tarde registra que el padre de «o Aleijadinho», el constructor y carpintero M. F. Lisboa, siguió las reglas de las *Cinque Ordini* de Vignola en el interior de la matriz de Antonio Dias. La veracidad del testimonio de J. J. da Silva ha sido cuestionada (su memorándum ha sobrevivido sólo gracias a una transcripción realizada por R. J. F. Bretas en 1858), pero no parece que exista motivo para dudar de que los tratados de arquitectura que cita estuvieran al alcance de los constructores del Brasil del siglo XVIII junto con los *Libri d'architettura* de Serlio, *Artefactos symmetriacos e geometricos* (Lisboa, 1733) del padre Inácio da Piedade

Vasconcellos, y posiblemente otros tratados italianos, españoles y franceses como los de Palladio, Lorenzo de San Nicolás y Fréart de Chambray.

La iglesia de Nª Sª do Rosario en Ouro Pêtro representa el resultado final y más avanzado de los distintos experimentos con plantas poligonales y curvadas que hasta ese momento se habían llevado a cabo en Portugal y Brasil. Este edificio, también diseñado para ser visto desde cualquier ángulo, es una auténtica construcción barroca, y no sólo en su decoración ya que presenta una fachada curva, torres cilíndricas y planta elíptica en la nave y el presbiterio, sólo la sacristía conserva la forma rectangular. Fue comenzada después de 1753 y completada probablemente en 1785, fecha que aparece encima del frontón. São Pedro dos Clérigos en Mariana, comenzada en algún momento entre 1748 y 1764, solamente se diferencia de la del Rosario por su torres cuadradas, que no fueron acabadas hasta 1922. El vereador J. J. da Silva afirma que ambas fueron realizadas por el constructor y cantero José Pereira dos Santos según los diseños del doctor António Pereira de Sousa Calheiros, del que no sabemos nada más. Probablemente fue un erudito aficionado que realizaba diseños para edificios y retablos de la misma manera que lo hiciera su coetáneo André Soares en Braga. El nombre de Calheiros es el de una familia miñota aristócrata cuyo solar estaba cerca de Ponte de Lima.

Para la realización de esta planta, se dice que Calheiros se había inspirado en el Panteón romano, lo que sugiere que conocía el *Libro Terzo* de Serlio y que este libro en particular había sido utilizado para autorizar otros rasgos destacados de Nª Sª do Rosario. Por ejemplo, Serlio ilustra la antigua portada romana de Spello cerca de Asís con una fachada con frontón y flanqueada por dos torres dodecagonales, casi cilíndricas, y rematadas por un cono. También ilustra las arcadas convexas del Coliseo y otros anfiteatros, y el edificio más sugestivo de todos, un «*tempio fuori di Roma molto ruinata*» con una planta de dos círculos. Este último, como ha señalado Angulo, es en el que se inspira la planta, aunque por supuesto no el alzado, de la capilla del Pocito (1777, Guadalupe, Ciudad de México), una derivación que prueba de manera concluyente que las ilustraciones de tratadistas como Serlio, realmente ejercieron su influencia en el diseño arquitectónico de la latinoamérica colonial.

Los precedentes inmediatos de las plantas de doble elipse de las dos iglesias de Mineiro, fueron dos iglesias pequeñas de Río de Janeiro —una ciudad muy vinculada a Minas por ser su puerto principal—, conocidas como Nª Sª do Outeiro, ya mencionada, y São Pedro dos Clérigos (1733-1738), de arquitecto desconocido y destruida en 1943, de fachada curva, nave oval, capillas laterales circulares que se anuncian desde el exterior y torres de forma ambigua que tanto podrían ser «leídas» como circulares o cuadradas. (Richard Burton acuñó irónicamente el término «estilo de torre cuadrado-circular» para expresar su ambigüedad.)

Robert Smith buscó en Portugal, y en la zona del Miño en particular, el origen portugués de la forma curva de las fachadas y los muros de las naves, presbiterios y torres que distinguía las iglesias de Carioca y Mineiro. Sin embargo, el único diseño totalmente elíptico, visible incluso desde el exterior, que se destaca y es suficientemente temprano como para haber influido en Brasil, es el de la nave de forma «quasi redonda» de la primera iglesia de N. S. Bom Jesús cerca de Braga (consagrada en 1725) y que ya ha sido mencionada. Por lo demás, sólo tenemos la nave poligonal alargada de São Pedro dos Clérigos en Oporto (1732); las iglesias

de Santa Marinha, Vila Nova de Gaia (1745) del arquitecto Nicolò Nasoni, y N. S. dos Santos Passos, Guimarães (1769) de André Soares, de fachadas lisas que se proyectan hacia afuera, flanqueada por dos torres de esquinas sesgadas o redondeadas; y finalmente, una iglesia pequeña de nave octogonal dedicada a Nª Sª da Lapa en Arcos de Val-de-Vez, 30 km al norte de Braga (construida entre 1758 y 1774, cuyo diseño Robert Smith atribuye a André Soares).

Por supuesto, los portugueses tenían la posibilidad de elegir formas curvilíneas tanto para su país como para las colonias, ya que estaban a su alcance ilustraciones y descripciones de libros y grabados y a que, por otra parte, la información también podía transmitirse a través de los inmigrantes italianos y centroeuropeos. El hecho de que sólo en Minas Gerais y en Río de Janeiro fueran bien recibidas estas protuberantes formas barrocas, no es menos curioso que su total rechazo en el resto del ámbito lusitano. La experimentación en la provincia minera y su puerto tomó distintas formas: en Río, tenemos Nª Sª da Lapa (1747-1755) de nave circular; en Ouro Pêtro, la iglesia de la orden tercera de Nª Sª do Carmo (comenzada en 1766 según un diseño de M. F. Lisboa, modificada en 1770 y de nuevo, más adelante) de fachada serpenteante y torres cuadrado-circulares; y por último las capillas sin datación de São José, de fachada convexa, São Miquel do Saramenha, de ábside semicircular, y São João Batista, de planta con forma de botella.

Para todas las novedades que aparecen en estas iglesias de Mineiro, podemos hallar paralelos, si no precedentes, en la arquitectura del siglo XVIII del Piamonte y centroeuropa. Entre otros ejemplos, el diseño de la fachada del Kollegienkirche de Salzburgo (1696, del arquitecto J. B. Fisher von Erlach), publicada en el *Entwurf einer historischen Architektur* de este arquitecto (Viena, 1721, Libro IV, ilus. 9; y ediciones sucesivas, Leipzig, 1725, 1742, Londres, 1730, 1737), podía ser perfectamente conocida por el doctor António Pereira de Sousa Calheiros. Pero si realmente hubieron influencias centroeuropeas o polacas en Minas Gerais, esto haría, paradójicamente, que la arquitectura de Mineiro fuera más típicamente portuguesa en cierto modo, ya que las influencias foráneas de distinto tipo aparecen en la historia de la arquitectura de las provincias portuguesas, especialmente en la del Miño.

Las iglesias de la orden tercera de San Francisco de Asís en Ouro Pêtro y en São João d'El Rei parece que se comenzaron en 1766 y 1774, respectivamente, según diseños tradicionalmente adscritos a «o Aleijadinho». Son representativos del total desarrollo del Mineiro rococó (o estilo Aleijadinho) y ejemplifican la culminación de la sofisticada elegancia que alcanza el arte y la arquitectura colonial del Brasil. R. Burton, quien visitó Minas en el invierno (junio-julio) de 1867, dedicó tres páginas de su libro a describir lo que él llamó «la espectacular iglesia de São João d'El Rei, por no decir de Minas Gerais».

Las fachadas decoradas y la suavidad de las formas rococós de ambas iglesias franciscanas, contrastan marcadamente con la robusta convexidad barroca y la falta de ornamentación que distingue a Nª Sª do Rosario de Ouro Pêtro. En la iglesia de São João d'El Rei, es de especial interés la delicadeza de la elipse suavizada de la planta de la nave, prácticamente con forma de tulipán. Por otra parte, la iglesia de Ouro Pêtro también posee grandes méritos, como la realización afortunada de la composición de la fachada y la integración de las torres, o su interior inigualable por sus púlpitos, la decoración del presbiterio y el altar mayor de «o Aleijadinho»

(completado en 1794). Las pinturas del techo en *trompe-l'oeil* (1801-1812) son de Manuel da Costa Ataíde y, como Robert Smith ha dicho, «evocan algo del espíritu rococó del sur de Alemania».

Un rasgo notable del estilo Aleijadinho es la aplicación en las fachadas, y en el pórtico en particular, de un relieve ornamental rococó vasto y elaborado, tallado en la esteatita local (*pedra sabão*) de color verde azulado con molduras en el arquitrabe mixtilíneas, onduladas y en zig zag. Nasoni había sido responsable hacia 1745 de una serie de arquitrabes de perfiles ondulantes y mixtilíneos en edificios de Oporto y sus proximidades, pero posteriormente este motivo no fue retomado; por ejemplo André Soares no llegó a utilizarlo. En consecuencia, es del todo sorprendente que hubiera sido adoptado por «o Aleijadinho» en una versión refinada para los marcos de los pórticos de sus iglesias. Sin embargo, ocasionalmente, la arquitectura de la zona del Miño fue más revolucionaria que la de Minas Gerais, por ejemplo en la capilla de Malheiros-Reimões en Viana do Castelo (que por sus características atribuyo a André Soares), el entablamento ha sido eliminado, una libertad que raras veces se ve en Brasil.

Al santuario de N. S. Bom Jesus de Matosinhos, situado en la cumbre de una colina de Congonhas do Campo, se llega desde la ladera por un camino zigzagueante que cruza seis capillas de los *passos* (estaciones del *via crucis*) y a cuyo final se encuentra una escalinata monumental que da paso al atrio de la iglesia. Resulta impresionante el aislamiento del lugar y la vista limitada por el perfil de las montañas distantes. Esta escalinata del *adro*, elegante y curvilínea, con las doce estatuas de profetas talladas por «o Aleijadinho» en sus parapetos, es una visión inolvidable. La sencillez de las capillas passos y el convencional diseño de la iglesia (1758-1776) contribuye armoniosamente al conjunto sin tener, no obstante, ningún mérito arquitectónico por sí mismas. De nuevo aquí, son sorprendentemente más innovadores los paralelos portugueses de N. S. Bom Jesus do Monte cerca de Braga (1722-1725) y Nª Sª dos Remedios cerca de Lamego (comenzada en 1750), con una nave oval y un presbiterio ortogonal, respectivamente.

La iglesia de Congonhas está rodeada por un pavimento cercado por un parapeto. Este espacio pavimentado es parte integrante de todo el conjunto, comparable al nártex de un templo. El frente de la iglesia se abre para formar el adro, concebido como un nártex abierto o atrio, integrado a la iglesia y diseñado con la intención de acomodar la multitud de peregrinos que podían de esta manera oír el servicio que se realizaba en el interior a través de las puertas abiertas. De este modo, el adro permite a la iglesia extenderse hacia adelante, mientras que los muros frontales de la escalinata y su flancos redondeados adquieren el carácter de una fachada avanzada y de hecho siguen el mismo ritmo cóncavo-convexo que la fachada de Nª Sª do Carmo en Ouro Pêtro.

Desde este punto de vista, las figuras de los profetas tienen un valor tanto arquitectónico como escultórico, y el efecto que alcanza el conjunto es auténticamente barroco por su concentrada intensidad teatral. Sería de utilidad comparar las estatuas de Congonhas con las 11 que coronan San Juan de Letrán en Roma. En ambas, el grupo de figuras gesticulante cumple la función de equilibrar la composición arquitectónica. Sin embargo, en Congonhas, las figuras son llevadas hacia adelante y hasta el nivel del parapeto del atrio, relacionándose con el pórtico en un plano horizontal, en vez de vertical como en la iglesia romana. En este sentido, el

conjunto de Congonhas puede reconocerse que representa la culminación de los experimentos del primer estilo Aleijadinho con los diseños tridimensionales y la decoración de las fachadas.

La modesta muestra de arquitectura civil brasileña desde el siglo XVI al XVIII es un resultado del estatus social colonial del Brasil. No hubo un monarca residente hasta 1808, de manera que no habían palacios reales. La posición del gobernador general o virrey contrasta marcadamente incluso con la de los príncipes europeos menos independientes, quienes eran libres de imitar Versalles y que de hecho lo hacían. Lisboa delegaba poco poder real en Salvador o en Río de Janeiro, y todavía menos en las capitanías. Incluso en el interior de Minas Gerais, tan sólo se disfrutó de una ligera independencia debida a su situación distante, pero tanto celo tenía el gobierno central de su autoridad que se publicó una regulación el 27 de noviembre de 1730 prohibiendo al gobernador de Minas que describiera su residencia como un palacio. La posición de las ciudades brasileñas ha de compararse mejor con las capitales provinciales de Portugal; nadie tendría más esperanzas de encontrar un Mafra o un Queluz cerca de Évora, Coimbra u Oporto que en Salvador o en Río de Janeiro. Brasil era la «vaca lechera» de Portugal y, en última instancia, el gasto en edificios del gobierno en Brasil sólo reduciría los beneficios de sus ingresos. En marcado contraste, la iglesia y las órdenes religiosas eran por naturaleza menos centralizadas y disfrutaban de una considerable independencia respecto a sus comunidades de origen, como queda claramente demostrado por la fisonomía urbana de las ciudades coloniales. Generalizando, podemos observar un cierto paralelismo entre la arquitectura civil y la eclesiástica. Juan Giuria ha destacado que, a diferencia de Hispanoamérica, la fórmula general adoptada por las fachadas de las iglesias de las ciudades costeras del Brasil es, en definitiva, idéntica a la de los palacios, por debajo del entablamento principal.

La impresionante calidad y el valor estético de un ambiente de casas coetáneas no puede ser desestimado, aunque tomadas por separado sean de escasa pretensión arquitectónica. Ellas proporcionan el fondo sobre el que un gran conjunto de obras, representadas por iglesias y conventos, se levantan y dominan la escena por su volumen y altura. Una loable conciencia de futuro sobre el irremplazable valor de la totalidad del paisaje urbano colonial integrado, hizo que en 1933 el gobierno del Brasil declarara el conjunto de Ouro Pêtro como monumento nacional, en vez de simplemente proclamar una serie de medidas para la conservación de los principales monumentos.

Las obras más ambiciosas de la arquitectura civil colonial fueron los ayuntamientos, las residencias de gobernadores y obispos, los solares de las familias patricias, los engenhos (casas de campo de las grandes plantaciones de azúcar) y las fazendas (haciendas). Se conservan algunos ayuntamientos del siglo XVIII, entre los que se distingue el de Ouro Pêtro, una magnífica construcción en la que se combina, según la costumbre, el ayuntamiento y la prisión. Comenzada en 1789, según un diseño del gobernador Luiz de Cunha Menezes, arquitecto aficionado, está situada frente a la residencia del gobernador (del segundo cuarto del siglo XVIII, cuyo diseño se atribuye al ingeniero militar José Fernandez Pinto Alpoim), en el punto central y más elevado de la praça, creando así un foco escénico monumental que une e integra una ciudad por lo demás irregular, extendida y centrífuga. Sin embar-

go, la residencia oficial más impresionante del Brasil colonial es el palacio del arzobispo de Bahía (construido entre 1707-1715), una voluminosa construcción cúbica de majestuosa sobriedad. También es notable, aunque en otro sentido, el elegante edificio jónico de la Asociación Comercial, de estilo regente inglés en la ciudad baja de Salvador (1815-1817), obra del teniente coronel C. D. da Cunha Fidié, que nos da prueba de la importancia en la vida colonial de las actividades comerciales que realizaban sus miembros.

A fines del período colonial, la situación se vio transformada por la presencia de la corte portuguesa en Río de Janeiro (1808-1821). Un grupo de artistas franceses, conducidos por el pintor Joachim Lebreton, llegó a Río de Janeiro en 1816, invitado para fundar una Academia de Bellas Artes. Entre ellos se encontraba el arquitecto A. H. V. Grandjean de Montigny (1776-1850), quien realizó una serie de diseños para grandes edificios institucionales y aseguró el dominio del gusto francés en Brasil durante más de un siglo.

Si consideramos la arquitectura como un arte social, deberemos reconocer entonces la importancia que tiene el diseño de las casas privadas. Esta categoría abarca una amplia extensión que va desde las casas de adobe y madera, de una o dos habitaciones, a las mansiones de piedra de grandes dimensiones incluso para la media europea. Es el caso de la casa dos Contos en Ouro Pêtro, completada en 1787 por João Rodrigues de Macedo con columnas en las esquinas, torre central o belvedere (*mirante*), magnífica escalera de piedra, patio cerrado e incluso jardín (aparentemente el único jardín que se conserva en Brasil).

A fines del siglo XVII, ya se construyen hermosas casas urbanas en el centro de la ciudad de Salvador, entre las cuales la casa de Saldanha (primera década del siglo XVIII) es particularmente interesante por su decoración. La puerta principal y la ventana de encima están rodeadas por decoración escultórica del mismo estilo que las de la fachada de la iglesia franciscana del orden tercero (1702-1703), y si bien es posible que Gabriel Ribeiro fuera el autor de esta última, es probable que también fuera responsable de la puerta de Saldanha. Una vez atravesada la imponente entrada, llegamos al vestíbulo donde una hermosa escalera de piedra que se divide a partir del descanso en dos tramos y da acceso al *piano nobile*, donde vivía la familia. En las salas de entrada encontraremos artesonados de madera y las paredes revestidas con murales de azulejos firmados (que datan de *c.* 1703) que representan escenas de caza, pastorales y mitológicas, y que están rodeados por una orla muy elaborada. Desde el salón principal se da entrada a una pequeña capilla con un magnífico mural de azulejos enmarcado. J. M. dos Santos ha clasificado la azulejería de la casa de Saldanha entre las más importantes del ámbito lusitano.

La distribución interna de la casa de Saldanha y de otras casas de Salvador o cualquier otro lugar del Brasil colonial sigue la tradición portuguesa que ya vemos en una casa de Olinda (patio de São Pedro, nº 7), probablemente de principios del siglo XVII. En la planta baja un vestíbulo da acceso a la escalera y a un corredor que conduce a un patio o *quintal* en la parte de atrás de la casa, donde se guardaba los animales. También en la planta baja encontramos una habitación de huéspedes, a veces un almacén, alojamientos de los esclavos y otras dependencias separadas para los distintos quehaceres de la casa. En la parte delantera del primer piso había una gran sala de recepción con balcones, o galería, que daba a la calle o a la praça. Desde este punto, un corredor central conducía a la parte posterior de la casa con

habitaciones pequeñas a ambos lados, a menudo sin ventanas y algunas utilizadas como dormitorios, y al final un gran comedor y una cocina con una escalera exterior que bajaba al quintal.

La *casa grande do senhor de engenho* o *fazendeiro* seguía también más o menos un modelo establecido, adaptado a las necesidades de una casa de campo, donde en ocasiones incluso se conserva la torre, símbolo del privilegio aristocrático de las casas solariegas portuguesas. Otras características tradicionales eran las cubiertas a cuatro aguas, la escalera exterior y la loggia o galería de techo con vigas inclinadas apoyadas sobre gruesas columnas o pilares de piedra, generalmente de orden toscano. Un buen ejemplo es la *casa grande* de la fazenda de Colubandé en Río de Janeiro, de mediados del siglo XVIII. Estas galerías eran exactas a las de los pisos superiores de algunos claustros portugueses y brasileños, incluyendo el de la iglesia franciscana de Salvador ya descrita. También disponían de una capilla, ya estuviera incorporada a la casa o fuera una construcción separada, que en ocasiones se destacan por su arquitectura o decoración, o por ambas, como es el caso de la magnífica capilla de Nª Sª da Pena (1660) del *engenho velho* en la intersección del Iguape con el río Paraguaçú en el Recôncavo de Bahía.

La Casa da Torre, en Tatuapara, en la costa noreste de Salvador, es, entre todas las casas de campo coloniales que se conservan, la de mayor interés y la primera en ser construida (aunque está en ruinas). Fue construida por el fazendeiro Garcia d'Ávila (muerto en 1607) que fue un ganadero a gran escala. Su casa, registrada en 1584, fue ampliada por su nieto Francisco entre 1607 y 1624. Es remarcable por su voluminosa construcción de piedra, su torre, su capilla hexagonal y el patio de entrada, con dos alas simétricas con arcadas (es decir, la planta del castillo francés de Bury, 1511 que sólo empezó a adoptarse en Portugal de forma gradual durante la primera mitad del siglo XVII).

Aunque las principales características de la arquitectura civil variaron poco en toda la colonia, hubieron algunas pequeñas diferencias regionales que han sido cariñosamente recogidas por José Wasth Rodrigues.

Finalmente, hemos de señalar que, como consecuencia de la invasión holandesa y su asentamiento en el noreste del Brasil (1621-1654), ha llegado a nosotros a través de sus fuentes alguna valiosa evidencia de los primeros edificios que han desaparecido. En Olinda, los invasores dejaron testimonio de su admiración por las casas de piedra que encontraron en la ciudad. Las iglesias, que tenían algunas ligeras pretensiones arquitectónicas, fueron registradas por Frans Post, quien se encontraba en Brasil entre 1637 y 1644 como pintor del conde Mauricio de Nassau. Los encantadores paisajes de Pernambuco pintados por Post nos muestran los engenhos y las humildes iglesias de los poblados con los *alpendres* (porches adosados) típicos de Portugal. El edificio más ambicioso llevado a cabo por los propios holandeses, se encontraba en su capital, Recife. Se trataba de un palacio para el gobernador erigido en 1639-1642, flanqueado por torres que cumplen las funciones de faro y observatorio y estaba rodeado por un parque. Este palacio fue finalmente destruido (*c*. 1782) sin llegar a ejercer ninguna influencia en la arquitectura civil brasileña.

El desarrollo estilístico del retablo portugués y brasileño durante los siglos XVI y XVII —desde el renacimiento tardío, pasando por el barroco y rococó, hasta el

neoclasicismo— ha sido exhaustivamente estudiado e ilustrado por Robert Smith y Germain Bazin; pero la causa que motivó esta laboriosa decoración, en la que se gastaron tantos recursos, está todavía por dilucidar.

El objetivo psicológico, o resultado, de la decoración puede ser el de deslumbrar o asombrar al observador, o el de crear una ilusión visual. El objetivo artístico es más preciso y específico, el de producir al espectador la impresión, tan gráficamente expresada por Richard Burton, de que «está en un gran granero», impresión a la que conduce la ingenuidad arquitectónica del espacio paralelepípedo. Los retablos tallados profusamente y decorados con gran riqueza atraen la vista magnéticamente, extendiendo el espacio y disolviendo sus límites mediante la sugerencia de vibración y movimiento. El color también forma parte del proceso de desintegración visual; la talla de madera bruñida y dorada, contrasta con el rojo, verde y violeta de las imágenes pintadas, con el azul claro y el oscuro de los azulejos y con el marrón o negro de la jacarandá pulida.

El impacto de estos efectos cromáticos se ve realzado de distintas maneras en los interiores barrocos y rococós, verdaderamente maravillosos, de la capilla de Nª Sª do O de Sabará en Minas Gerais (segundo cuarto del siglo XVIII) y las capillas de Nª Sª da Conceição dos Militares (*c.* 1740-1780) y Nª Sª da Conceição das Jaqueiras (tercer cuarto del siglo XVIII), ambas en Recife.

El exhaustivo inventario de los azulejos conservados del Brasil colonial compilado por J. M. dos Santos Simões puede ser considerado como definitivo. No hubo manufactura local, todos fueron importados de Portugal. Desde el siglo XVII en adelante, el gusto por los azulejos estaba tan arraigado que a veces se imitaban en facsímiles pintados. Era norma el que sólo los azulejos de mayor calidad fueran embarcados al Brasil, de manera que los ejemplos brasileños están entre los mejores que existen de esa fecha y tipo, y algunos, incluso, son considerados únicos en su clase. Ya en Brasil, en el siglo XVIII, los azulejos portugueses monocromos comenzaron a usarse exhaustivamente para enriquecer los exteriores de los edificios y las cúpulas de las torres, como en el convento franciscano de João Pessoa (Paraíba), mucho antes de que esta costumbre se impusiera en Portugal. Los azulejos no se utilizaron para los exvotos, pero en Nª Sª da Boa Viagem en Salvador hay unos murales de mediados del siglo XVIII que representan a personas que escaparon milagrosamente de la muerte en el mar.

La técnica bien conocida de abrir los techos o las bóvedas mediante las pinturas en *trompe-l'oeil* fue desarrollada por los artistas italianos durante el siglo XVII, para dar a los fieles de las iglesias barrocas visiones de apoteosis y victorias celestiales, vistas como si miraran a través de los marcos arquitectónicos representados en una perspectiva que disminuye bruscamente. Esta técnica de obtener resultados de gran efectividad, disimulando los marcos arquitectónicos al eliminarlos visualmente y extender sin límites el espacio interior, se expandió por toda Europa a través del tratado del padre Andrea Pozzo S. J., *Perspectiva Pictorum et architectorum* (Roma 1693-1700, y sucesivas ediciones en italiano, latín, alemán e inglés) y también a través de aquellos que la practicaban. En Portugal, fue el florentino Vincenzo Bacherelli, llegado a Lisboa hacia 1700, quien enseñó este arte a pintores portugueses y a partir de ese momento se hizo muy popular. El primer techo de este tipo en Brasil es el de São Francisco en Río de Janeiro (comenzado en 1737 por Caetano da Costa Coelho) y fue seguido de otros muchos entre los que destacan los de las

iglesias de Salvador y Recife, y, como ya hemos visto, volvemos a encontrarlos en Minas Gerais, ya en el siglo XIX, aunque pocos lograron realizar una perspectiva completa y consistente o un escorzo técnicamente correcto.

La nueva técnica ilusionista desplazó los primeros sistemas de decoración de techos y bóvedas con artesonados que seguían los modelos dados por Serlio. La apertura vertical del espacio cerrado de la iglesia mediante las pinturas en *trompe-l'oeil* se dio paralelamente a los nuevos diseños de retablos abiertos que reemplazan a las composiciones enmarcadas, firmemente cerradas en arcos concéntricos. Estas dos revoluciones estilísticas paralelas, dirigidas contra los límites espaciales, tuvieron lugar en Brasil durante el primer cuarto del siglo XVIII.

El arte del Brasil colonial alcanzó su momento culminante en la primera década del siglo XIX con las pinturas rococós de techo de Manuel da Costa Ataíde y las estatuas de los profetas talladas por Antonio Francisco Lisboa, «o Aleijadinho», para la iglesia de peregrinación de Congonhas do Campo. Esta iglesia ha atraído constantemente la admiración y el interés de todos, al menos desde que Auguste de Saint-Hilaire la visitó en 1818 (*Voyages dans ... le Brésil*, París, 1833) y ha llevado a la realización, en nuestra propia época, de varios estudios y comentarios excelentes, aunque la elección de los profetas, su ubicación y las inscripciones que llevan han despertado preguntas que no han sido adecuadamente contestadas.

«O Aleijadinho» fue responsable de algunas, si no de todas, las 66 tallas de madera de las seis capillas de los passos en el camino que conduce a la iglesia de Congonhas. No se ha realizado ninguna comparación detallada entre las figuras individuales y las figuras en grupo de estos passos y las de otros centros de peregrinación en Portugal que podrían considerarse precedentes de Congonhas, aunque una comparación de este tipo podría darnos una idea de la composición original de los grupos brasileños.

Entre los precedentes principales del conjunto de Congonhas están Santo Antonio dos Olivais en Coimbra y N. S. Bom Jesus de Bouças en Matosinhos, cerca de Oporto, ambas del segundo cuarto del siglo XVIII y con seis capillas. De poco tiempo después hay versiones mucho más elaboradas colocadas en jardines con fuentes en las laderas de N. S. Bom Jesus do Monte, cerca de Braga, y Nª Sª dos Remédios, cerca de Lamego.

Es fácil llegar a exagerar la correspondencia entre los santuarios de Congonhas y Braga. De las 19 esculturas en piedra de Braga, sólo las de Isaías y Jeremías figuran entre las 12 de Congonhas, y el parecido que ha señalado R. Smith entre el Poncio Pilatos de Braga y el Nahum de «o Aleijadinho» es insuficiente para contrarrestar el desacuerdo iconográfico. En cuanto a los jardines con fuentes, apenas quedan restos de ellos en Congonhas; aparentemente hubieron intenciones distintas, pues Burton comenta que «cuando (las capillas passos de Congonhas) estén acabadas, el lugar será utilizado como cementerio para aquellos que puedan pagarlo». En muchos aspectos, hay una correspondencia más marcada entre los seis passos sencillos y cuadrados de Congonhas y los de Coimbra y Matosinhos, con el mismo número de capillas igualmente modestas y pequeñas; desde luego, este último tenía una afiliación más directa con el santuario brasileño. Las descripciones detalladas de los grupos de figuras de Braga estaban al alcance de la confraternidad responsable de comisionar las figuras de los passos a «o Aleijadinho» en

1796, ya que habían sido publicadas tres años antes en la *Descripção* de M. A. Vieira, ya mencionada.

Algunas manifestaciones de arte popular, incluyendo aquí el hiperrealismo popular de los *tableaux vivants*, en su mayoría hechos de estereotipos o caricaturas, nos plantea problemas estéticos. Pocos críticos se inclinan a aceptarlos como obra artística, incluso Samuel Butler, que parecía favorablemente dispuesto, sólo argumentó en favor de la mejor obra de Varallo (*Exvoto*, Londres, 1888, cap. 6). Pero, por supuesto, no pueden olvidarse las figuras de los passos de Congonhas, obra del genio escultórico de «o Aleijadinho», aunque ha habido una tendencia posterior a seleccionar unas pocas que se consideraban con mérito artístico, atribuyéndolas al propio «o Aleijadinho», y asignando el resto a sus colaboradores.

Lo cierto es que «o Aleijadinho» fue contratado para realizar esas figuras y pagado por ello entre 1796 y 1799. Más tarde, entre 1800 y 1805, lo fue de nuevo para realizar los 12 profetas. No hay razón para negarle a él y a su taller el crédito de ambas, aunque pueda discutirse cuánto realizó él y cuánto sus colaboradores; sin embargo, él debió de tener el control del trabajo y la responsabilidad de cumplir el contrato en ambos casos. Sólo hay una conclusión posible: fue un artista de un talento poco común e inigualable, y las variaciones en la calidad de sus realizaciones quizá sean en parte un reflejo del proceso irregular de su enfermedad mutiladora.

Del análisis realizado, resulta evidente que el estudio del arte y la arquitectura colonial del Brasil no puede ser tomado aisladamente, separándolo de su país colonizador. Están tan relacionados que la historia del arte del Brasil anterior a la independencia (1822) no puede ser entendida sino como parte de la de Portugal, tanto como pudiera ser la del Miño, porque al igual que encontramos expresiones idiosincráticas de valor en el área del Miño, hallamos manifestaciones notables de individualidades artísticas en Brasil. No hubieron contribuciones artísticas indígenas o africanas que estimularan o explicaran la singularidad brasileña, y la ocupación holandesa de Pernambuco (1630-1654) no dejó ningún legado artístico. Las características originales del arte y la arquitectura de la colonia deben ser atribuidas a otras causas; entre ellas la influencia de los libros ilustrados (en especial los tratados arquitectónicos) y los grabados; las contribuciones personales de italianos y centroeuropeos que trabajaron en Brasil, aunque, aparte del arquitecto italiano A. J. Landi, activo en Belém do Pará a fines del siglo XVIII, muy pocos están documentados; las corrientes estilísticas que llegaron tardíamente al Brasil, después de haber sido sustituidas por otras en Europa; y finalmente, el caso particular de Antonio Francisco Lisboa, «o Aleijadinho», un talento artístico extraordinariamente personal.

Reservo para el final una característica que generalmente distingue las obras del Brasil colonial, y que sorprende continuamente al visitante familiarizado con las artes y la arquitectura de Portugal y de otros lugares del ámbito lusitano. Se trata del alto nivel de trabajo que los colonizadores portugueses de América exigieron y recibieron, y, en consecuencia, la gran calidad de gran parte de éste, ya fuera importado de Portugal o ejecutado en Brasil.

Capítulo 11

LA MÚSICA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA COLONIAL

La música de la América española colonial consta de varias y distintas corrientes: música europea de los períodos renacentista y barroco; música autóctona subsistente aún después de la conquista; música africana procedente de las costas atlánticas subsahariana; y por supuesto, una combinación de las tres corrientes antes mencionadas: europea, indígena y africana.

Ya a mediados del siglo XVI, sólo medio siglo después de la llegada de los europeos, América Latina contaba con una diversidad musical que vendría a ser característica de todo el período colonial. Juan Pérez Materano, deán de la catedral de Cartagena y residente en Cartagena desde 1537, terminaba un tratado de música que exponía la polifonía y el canto llano. El 19 de diciembre de 1559 se le concede en Valladolid el permiso para imprimir dicho tratado, el cual podía publicarse en cualquier región de las Américas, con derechos de autor por un período de 10 años.[1]

En Ciudad de México, los años cincuenta del siglo XVI presenciaron una dramática resurrección de canciones de la cultura azteca (*xochicuicatl*). Dentro del manuscrito en náhuatl contemporáneo, conocido como *Cantares en idioma mexicano* (originalmente publicado en facsímil por Antonio Peñafiel en 1904), se hallan 91 «canciones florales» que en los años 1551, 1553 y posteriores evocan la matanza de antepasados guerreros. Aunque el pentagrama europeo no se utilizaba para efectos de escritura melódica, los cantares contienen rúbricas que oscilan entre el modelo de 17 sílabas por compás de tambor, en las estrofas 49-54, y aquel de 22 sílabas en las estrofas 55-60 de la canción XLV. Para mostrar la variedad de estos modelos melódicos en los cantares, Karl A. Nowotny enumeró 758 modelos, de los cuales los más complejos pertenecen a las canciones más recientes.[2] El número de *hue-*

1. Robert Stevenson, «The first New World composers: fresh data from Peninsular archives», en *Journal of the American Musicological Society*, 33,1 (primavera 1970), p. 98.
2. «Die Notation des *Tono* in den azteckischen Cantares», en *Baessler-Archiv*, N.F. 4,2 [XXIX. Band], (diciembre 1956), p. 186.

huetls (membranófonos verticales, asestados con la palma de las manos) necesario para acompañar una determinada canción varía entre uno y diez. Puesto que un sólo huehuetl produce dos sonidos que constituyen un intervalo de quinta, la suma de diez huehuetls utilizados en la canción XLV producía un rico acompañamiento. El *tombeau* creado para conmemorar a don Hernando de Guzmán (ilustre iluminador de manuscritos), que en 1569 heredó el territorio de Coyoacán, consta de 60 estrofas.[3] El cacique, don Francisco Plácido, que en 1563 gobernaba el pueblo otomí de Xiquipulco, compuso tres cantares en los años 1551, 1553 y 1564, respectivamente. Un alumno del colegio de Tlatelolco, institución destinada a jóvenes pertenecientes a la nobleza indígena, dio las siguientes indicaciones para el acompañamiento de la canción XIV: «El huehuetl se toca de la siguiente manera: primero, un repique que se esfuma; le sigue otro repique que igualmente se esfuma; después se tocan tres toques del huehuetl y finalmente les sigue un ritmo muy cercano al centro del tambor [este último suene una quinta inferior a los tres toques antes mencionados]. Aquí se termina y se reanuda el ciclo de toques, iniciándose con un solo golpe al borde del huehuetl».[4]

Los misioneros agustinos patrocinaron la publicación, en Ciudad de México, del primer libro de música impreso en el Nuevo Mundo. Su *Ordinarium* (1556), que consta de 80 páginas y viene presentado con una imagen de Adán y Eva desnudos cara a cara en su página titular, contiene cantos para kyries, glorias, sanctuses y agnuses (no incluye credos), aunados a fórmulas para la entonación de evangelios y para la *Ite missa est.* Este *Ordinarium*, preparado con extrema atención por Diego de Vertauillo (provincial agustino en México desde 1554 a 1557), e impreso por Juan Pablos (Giovanni Paoli), que fue alabado no sólo en la Nueva España, sino también en la península ibérica y Perú. Su éxito fue tan grande que se imprimió una segunda edición en 1571 a cargo de Pierres Cosin, pionero en la imprenta madrileña. Destinado para usarse en las reducciones misioneras indígenas asignadas a los agustinos, este *Ordinarium* incluía únicamente cantos antiguos (según la investigación de los benedictinos de Solesmes) antes del siglo XIII. Siguiendo las normas del *Ordinarium* de 1556, los dominicos publicaron siete años después un *Psalterium chorale.* Este último, que originalmente debía ser publicado por Juan Pablos y que terminó siendo publicado por su esposa y por Pedro de Ocharte de Ruán, en agosto de 1560, después de la muerte de Juan Pablos, coincide con un libro patrocinado por los dominicos y publicado en Venecia en 1523 por Petrus Leichtenstein. Monasterios franciscanos y agustinos comisionaron el *Missale Romanum Ordinarium* (Antonio de Espinosa, 1560), conocido como el «producto más espléndido de la prensa mexicana»[5] en una centuria durante la cual fueron publicados más de 220 libros, de los cuales 14 eran libros de música.

Todas estas ediciones musicales mexicanas del siglo XVI, aun la má lujosa —el *Psalterium An[t]iphonarium Sanctorale*, de 300 folios—, patrocinada por los jesuitas (Pedro de Ocharte, 1584), se publicaban para uso exclusivo de los cen-

3. *Annales de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, traducido por Rémi Siméon, París, 1889, p. 210.
4. Véase Robert Stevenson, *Music in Aztec & Inca territory*, Berkeley y Los Ángeles, 1968, pp. 47-48, para el texto náhuatl.
5. Samuel A. Green, *A second supplementary list of early American imprints*, Cambridge, Mass., 1899, p. 20.

tros misioneros para indígenas donde una prodigalidad de instrumentos tanto europeos como nativos se utilizaban para el acompañamiento de los cantos cotidianos de las horas y en la misa. De acuerdo con la tradición azteca, y siguiendo las costumbres que ésta marcaba, los músicos indígenas que trabajaban para la iglesia no pagaban tributos.[6] El Concilio Mexicano Eclesiástico, en 1555, debido al exceso de músicos e instrumentos musicales de todo tipo, autorizó una ley que prohibía su multiplicación.[7] El estatuto de este consejo, impreso en el año 1556, recibió el apoyo real en la cédula que ordenaba la censura de instrumentos como: «trompetas, clarines, chirimías, sacabuches, flautas, cornetas, dulzainas, pífanos, violas, rabeles y otros instrumentos de los cuales una variedad desmesurada se utiliza actualmente en monasterios».

Para citar una de las ocasiones en las que se escuchó la música más decorosa en México, Francisco Cervantes de Salazar narra en su libro *Túmulo imperial* (México, Antonio de Espinosa, 1560), la conmemoración de Carlos V el 30 de noviembre y el 1 de diciembre de 1559 y la procesión de más de dos horas hacia la iglesia de San José en Ciudad de México. Estaban presentes en esta procesión los gobernadores nativos de México, Tacuba, Texcoco y Tlaxcala, acompañados por caciques de más de 200 pueblos, el arzobispo de México, los obispos de Michoacán y Nueva Galicia, los principales de tres órdenes mendicantes y 400 sacerdotes. Una vez dentro de la iglesia, escucharon música de vigilia dirigida por el joven «maestro de capilla» de la catedral de Ciudad de México, Lázaro del Álamo (El Espinar, cerca de Segovia, *c.* 1530-Ciudad de México, 19 de mayo de 1570).[8] Sus selecciones incluían el invitatorio *Circumdederunt me,* el salmo *Exultemus*, y el motete *Parce mihi* del autor español de fama internacional Cristóbal de Morales (*c.* 1500-1553), generalmente considerado como el mejor de la centuria. Álamo, en estas ceremonias, dirigía también sus propias composiciones. Su montaje en verso alternado de *Domine ne in furore* consigue la colaboración de los niños del coro (las voces blancas) de la catedral para la polifonía de verso impar.

El 21 de febrero de 1553, en el virreinato del Perú, se lleva a cabo un inventario que enumeraba los dos volúmenes íntegros de *las misas de Xpoval* [*sic* para Cristóbal] *de Morales*, publicadas en Roma por los hermanos Dorico, en 1544, y otros seis libros de polifonía.[9] Al menos uno de los dos órganos, situados en lo alto a ambos lados opuestos al recinto del coro, se fabricó en Sevilla en 1549. En cuanto a la composición de música local, el maestro de capilla de la catedral, Juan de Fuentes, establece un notable precedente en la fiesta del Corpus Christi de 1551. Juan de Fuentes vistió a ocho niños mestizos con el atuendo inca (cede ante la conven-

6. Véase, por ejemplo, obispo Sebastián Ramírez de Fuenleal a Carlos V, 3 de noviembre de 1532, impreso en Herni Ternaux-Compans, *Voyages, relations et mémoires originaux*, París, 1840, XVI, pp. 218-219.

7. Ciudad de México, archidiócesis, *Constituciones del arçobispado... de Tenuxtitlan Mexico*, México, Juan Pablos, 1556, folio XXXIII, cap. 66.

8. Cada catedral hispanoamericana empleó un «maestro de capilla» (o director musical), competitivamente escogido, cuyas obligaciones incluían composición, así como también dirección y enseñanza diaria; un organista, igualmente elegido; un cuadro de cantores adultos e instrumentistas a sueldo, y un grupo de seis a doce niños de coro, quienes recibían instrucción gratuita en música y gramática, más un pago simbólico.

9. Catedral de Cuzco, *Libro de auctos capitulares 1549-1556*, citado en Robert Stevenson, «Cuzco cathedral: 1546-1750», en *Inter-American Music Review*, 2,2 (primavera-verano 1980), p. 2.

ción española de seis elementos por respeto a la numerología incaica), y los guía en el canto de un *haylli* inca. Durante los *ritornelos* (estribillos) los coristas adultos, españoles de nacimiento, entonaban partes polifónicas para el deleite del cronista Garcilaso de la Vega (como este último recuerda en sus *Comentarios reales* del año de 1609, fol. 101 v, segunda columna). Afortunadamente, no sólo eran del agrado de Garcilaso, ya que fue tan grande el éxito que obtuvo Fuentes con la mezcla musical inca-española, que el cabildo catedralicio del Cuzco decidió contratar, el 18 de julio de 1552, a un grupo de niños de coro pagándoles un salario anual de 50 pesos.

Hernando Franco (1532-1585), maestro de la catedral de Ciudad de México de 1575-1585, y Gutierre Fernández Hidalgo (*c.* 1553-*c.* 1620), maestro de la catedral de Bogotá de 1584-1586, fueron los responsables de la primera polifonía latina creada en el Nuevo Mundo conservada. Sus *Magnificats* y Salves prueban ser dignas comparaciones con los mejores montajes de El Canto de María y la antífona Mariana escritos alrededor de 1580 por conocidos compositores peninsulares como Juan Navarro, Bernardino de Ribera y Rodrigo de Ceballos. Hernando o Fernando Franco, nacido en 1532 en Galizuela, Extremadura, inició su labor musical como niño de coro a la edad de 10 años en la catedral de Segovia. Estudió junto a su íntimo compañero Lázaro del Álamo durante siete años, con maestros de la catedral de Segovia igual que Gerónimo de Espinar (más tarde maestro de Tomás Luis de Victoria) y con Bartolomé de Olaso. Mateo Arévalo Sedeño (1526-*c.* 1584), doctor en Derecho Canónigo de la Universidad de Salamanca, que a los 28 años de edad fue nombrado profesor de la Universidad de México, fue el responsable del traslado de ambos, Lázaro del Álamo y Hernando Franco, al Nuevo Mundo. Lázaro del Álamo, tras un período de prueba que duró un año, fue nombrado maestro de Ciudad de México el 2 de enero de 1556. Después de la muerte prematura de Lázaro del Álamo y después de ejercer como maestro de la catedral de Guatemala, Franco sucedió a Lázaro del Álamo el 20 de mayo de 1575. Juan de Vitoria, natural de Burgos y autor de piezas musicales para las primeras obras teatrales existentes en el Nuevo Mundo, montadas el 5 y 8 de diciembre de 1584, incluyendo niños de coro,[10] asumió por poco tiempo el cargo de maestro interino entre la sucesión de Álamo y Franco.

El arzobispo Pedro Moya de Contreras, que mostraba una notable preferencia por Franco frente al agitado Vitoria, lo recomendó a la corona el 30 de octubre de 1580 como maestro de ejemplar personalidad y de elevada capacidad intelectual, «capaz de competir exitosamente con cualquier maestro de España. Aún más, ha situado la fuerza musical de la catedral en excelente orden».[11] Sin que se pretenda cuestionar la capacidad de valorar la técnica contrapuntística de Franco, Moya de Contreras podría agregar a su juicio la maestría de los mejores procedimientos polifónicos del período en cuestión, que reflejaban las composiciones de Franco.

10. Lota M. Spell, «Music in the cathedral of Mexico in the sixteenth century», en *Hispanic American Historical Review [HAHR]*, 26,3 (agosto 1946), pp. 310-311.

11. Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España 1505-1818,* XII, pp. 58-59, citado en Robert Stevenson, «Mexico City Cathedral: the founding century», en *Inter-American Music Review,* 1,2 (primavera-verano 1979), p. 154.

Actualmente, las composiciones manuscritas dispersadas desde Guatemala a Chicago (Newberry Library) y de Puebla a Durango, en México, son prueba de su gran fama por sus *Magnificats* en los ocho tonos eclesiásticos, de los cuales una copia en pergamino fue presentada en la catedral de Ciudad de México el 5 de julio de 1611 por su admirador y sucesor, Juan Hernández.[12]

Así como Franco predominaba como el compositor del Renacimiento en la América del Norte, la figura de Gutierre Fernández Hidalgo reinaba en la América del Sur. Permaneció 36 años en cuatro capitales andinas. Maestro en Bogotá, de mayo de 1584 a enero de 1586, ejerció también como rector del recién fundado seminario de la diócesis durante los últimos meses que permaneció ahí. Sin embargo, sus alumnos encuentran excesiva su exigencia musical y lo abandonan a principios de 1586. Disgustado a causa de esta «huelga estudiantil», abandona Bogotá poco después, dejando como memoria su genio musical que permanece hasta mediados del próximo siglo. De Bogotá se muda primero a Quito (desde el 12 de enero de 1588 al 6 de febrero de 1590), después al Cuzco (desde el 13 de julio de 1591 hasta principios de 1597) y, finalmente, se traslada a la catedral de La Plata, hoy conocida como Sucre (desde el 6 de mayo de 1597 al 13 de junio de 1620). En todas las catedrales mencionadas aunaba al ejercicio de director de coro, director instrumental y consejero coral y musical del clero adulto, la función de compositor de música litúrgica latina y villancicos festivos, utilizando textos vernáculos. Su grupo de instrumentistas generalmente lo integraban indios o mestizos que utilizaban instrumentos de viento y latón. Sus cantantes iban de los costosos y vanidosos *castrati* a los serios clérigos españoles. Fernández Hidalgo compuso su música festiva usando los textos vernáculos de navidad, Corpus Christi y de los eventos del calendario mariano.

Con la esperanza de publicar su obra completa en Francia o España, firmó un contrato el 22 de enero de 1607 con Diego de Torres, el provincial jesuita de Paraguay.[13] Bajo los términos del contrato él confía al provincial cinco volúmenes: 1) misas, 2) *Magnificats*, 3) himnos (en fabordón), 4) música de oficio para Semana Santa, y 5) motetes, respectivamente. Para pagar el costo de imprenta, Fernández Hidalgo promete transmitir a través de Antonio de Vega, comisario de la Inquisición en el cercano Potosí, la suma de 1.500 pesos (el equivalente de cinco años de su salario como maestro de capilla en la catedral de La Plata). Por esta cantidad esperaba recibir 50 ejemplares impresos de cada uno de los volúmenes ya mencionados, o 250 libros en total. Para recompensar al padre Torres por los problemas que le causaba, le ofrece varias copias de cada volumen como regalo. Deseaba que dos copias de cada volumen fueran donadas a su adorada catedral del Cuzco, otras dos copias al convento de la Encarnación en Lima y una copia de cada volumen a las catedrales de Quito y Bogotá. Del convento y de las dos catedrales antes mencionadas, sólo la de Bogotá mantiene algunas de sus composiciones, y estas últimas se encuentran en forma de manuscrito. El libro de coro que consta de 204 pá-

12. El manuscrito 1611, trasladado de la catedral de la ciudad al Museo Virreinal en Tepotzotlán, sirvió a Steven Barwick para la transcripción de 14 *Magnificats* en todos los tonos, excepto tono III (las hojas correspondientes se han arrancado del manuscrito), el cual publicó en *The Franco Codex*, Carbondale, Illinois, 1965.

13. Archivo Nacional de Bolivia, Escrituras Públicas, tomo 12, Núñez 1607, hoja 756, citado en Robert Stevenson, *The music of Peru. Aboriginal and viceroyal epochs*, Washington, 1960, pp. 182-183.

ginas (en lo futuro LCGHF) contiene sus ocho *Magnificats* de verso impar a 4 en los ochos tonos más un *Magnificat* incompleto a 4 para tiples en tono III; nueve salmos para vísperas y dos Salve reginas: una a 4, (LCGHF, 118-121), atribuida erróneamente durante mucho tiempo al sevillano Francisco Guerrero (1528-1598), y la otra a 5 (LCGHF, 102-105). Los dos primeros versos del Salve a 5 (*Vita dulcedo, Ad te suspiramus*) se aúnan a dos versos posteriores (*Et Jesum* y *O clemens*) de un salve a 6 compuesto por su famoso contemporáneo, Tomás Luis de Victoria (1548-1611), para completar el trabajo.[14]

Tanto Franco como Fernández Hidalgo nacieron en la península ibérica. Otros destacados maestros del siglo XVI —Gonzalo García Zorro (1548-1617) y Diego Lobato de Sosa— eran mestizos nacidos en América, hijos de padres españoles y madres pertenecientes a la nobleza indígena. Hijo de un capitán y de una princesa chibcha, García Zorro precedió y sucedió a Fernández Hidalgo como maestro de capilla de la catedral de Bogotá. En un extenso reportaje sobre la capacidad musical de García Zorro,[15] un testigo, Juan Pacheco, residente en Bogotá y estudiante de García Zorro durante tres años, lo describe como un cantante de bajo nivel, partidario de una severa disciplina que no enseñaba nada que no fuera a golpes, y como un inexperto contrapuntista. Aun cuando este testimonio sobre la capacidad musical de García Zorro (que después promueven al cargo de canónigo catedralicio) no lo beneficiara, afirmaciones del tipo «todo respetable maestro de capilla debe saber y dominar la composición polifónica y el contrapunto, debe dirigir competentemente el coro desde el podio, y debe ser capaz de localizar y corregir cualquier error en la ejecución de todo cantante», muestran la capacidad técnica que se esperaba de todo maestro de una catedral andina en la época de 1580, sin importar el origen o el lugar de aprendizaje del mismo. Un crítico se quejaba de cómo «sin práctica desmesurada [García Zorro] era incapaz de cantar madrigales, villanescas, o cualquier género que requiera comprensión de la *prolación*». Tal suposición muestra en sí que tanto un repertorio como la habilidad en el solfeo a primera vista se consideraban un requisito para obtener «el puesto de maestro de capilla en una catedral metropolitana como la nuestra».

Diego Lobato de Sosa, hijo de una *ñusta* incaica, que fue una de las esposas de Atahualpa, y de un capitán español que muere en la batalla de Iñaquito el 18 de enero de 1546, recibió su educación profesional en el colegio de San Andrés en Quito. Entre sus maestros de música se encontraban dos franciscanos flamencos, Josse (Jodoco) de Rycke, de Malinas, y Pierre Gosseal, de Lovaina, que llegaron a Quito en 1534 y fundaron el convento franciscano en 1535. Después de 22 años, fray Josse escribiría un carta (frecuentemente citada) con fecha del 12 de enero de 1556, alabando a sus alumnos indios por «la facilidad de aprendizaje en la lectura y escritura de la música y por su habilidad al tocar cualquier instrumento».

14. El *Magnificat quarti toni*, de Fernández Hidalgo (GFHCB 158-165), el Salve regina, a 5 y el salmo *Laetatus sum in his*, a 4, fueron grabados por la coral de Roger Wagner en álbumes titulados *Salve Regina*, Angel S 36008, 1966, *Festival of early Latin American music*, Eldorado 1, 1975, y *Latin American musical treasures from the 16th, 17th and 18th centuries*, Eldorado 2, 1977. Estas mismas obras maestras se publicaron en *Latin American colonial music anthology*, Washington, D.C., 1975, pp. 149-167.

15. Archivo General de Indias, Santafé 226, 2,8, folios 65v-66 y 93v-94.

Como instrumento, Diego Lobato prefirió el órgano, el cual dominaba suficientemente para después ser nombrado organista de la catedral de Quito en 1563. En 1564, Lorenzo de Cepeda, hermano de santa Teresa de Ávila, que emigró a Quito, pagó 234 pesos para ayudar a sufragar el costo de los órganos que Pedro Ruanes instalaba en la catedral.[16] Cepeda también donó una campana que se utilizó hasta su descomposición en 1676.

Entre el 22 de marzo y el 19 de junio de 1566, el recién llegado arzobispo, Pedro de la Peña, ordenó al padre Lobato. En 1571, el arzobispo Peña lo nombró cura de la nueva parroquia indígena de San Blas, cargo que le es encomendado por su dominio del quechua hablado en Quito y por su prestigiosa cercanía a la más alta nobleza de habla quechua. Mientras tanto continuaba siendo el organista de la catedral. Juan de Ovando, en su declaración a la corona *La Cibdad de Sant Francisco del Quito*, escrita en 1573 y que consta de 42 hojas, alababa a Lobato describiéndolo así: «Es virtuoso y se autolimita, músicalmente hábil y provee a los indios [200 pesos anuales] y simultáneamente desempeña el cargo de organista en la catedral [250 pesos]».[17] La declaración continúa calificando la música de Quito como «actualmente la mejor en el virreinato peruano».

El 3 de abril de 1574, el cabildo catedralicio nombró maestro a Lobato y le comisiona la composición de motetes (breves composiciones litúrgicas españolas) y chanzonetas (piezas festivas sin estribillos) que se necesitaban para la Navidad y Corpus Christi. La profusión de todas estas atenciones en Lobato produjo envidias. En los ocho años, entre 1577 y 1585, el canónigo Ordóñez Villaquirán le causó graves daños a Lobato, inclusive amenazándole con recurrir directamente al Papa si el presupuesto destinado a la música en la catedral de Quito no se reducía, desdeñándole, además, por su condición de mestizo. Otro canónigo más joven que intervino fue Francisco Talavera. Nativo de Santo Domingo, Talavera estudió órgano en esta isla con Manuel Rodríguez, un brillante español que era hermano de Gregorio Silvestre y que terminó su carrera siendo organista de la catedral de Ciudad de México, 1567-1594. No obstante todo lo anterior, Lobato sobrevivió a estas interferencias como para ser nombrado de nuevo maestro de capilla titular el 6 de febrero de 1590, después de la partida de Gutierre Fernández Hidalgo hacia Lima.

La música más antigua que sobrevive en la América hispanoparlante, y que contiene textos castellanos, data de la última década del siglo XVI. Tomás Pascual, maestro en el pueblo de San Juan Ixcoi (Huehuetenango, Guatemala), concluye una colección de villancicos el 20 de enero de 1600, la cual incluye coplas, además de villancicos, que datan de 1595, 1597 y 1599. La música más antigua que contiene partes vocales con textos en náhuatl, data del año de 1599 y consta de dos chanzonetas rítmicamente atractivas con textos marianos que se encuentran copiadas en el códice Octaviano Valdés, fols. 121v-123v, en Ciudad de México.[18]

16. Catedral de Quito, *Libro del Cabildo desta Santa Iglesia... de 1562 a 1583*, fol. 46v, 12 de septiembre de 1564, citado en Robert Stevenson, «Music in Quito: four centuries», en *HAHR*, 43,2 (mayo 1963), p. 249.

17. Eliecer Enríquez B., *Quito a través de los siglos*, Quito, 1938, pp. 49-50.

18. Facsímiles en Gabriel Saldívar y Silva, *Historia de la música en México (épocas precortesiana y colonial)*, México, D.F., 1934, pp. 102-105.

A lo largo del siglo XVII los mejores compositores y directores continuaban concentrándose en catedrales, especialmente en aquellas de Nueva España en Ciudad de México, Puebla de los Ángeles y Oaxaca. La suntuosa catedral de Puebla se vanagloriaba de la sucesión de seis distinguidos maestros —Pedro Bermúdez (1603), Gaspar Fernandes (1606-1629), Juan Gutiérrez de Padilla (1622-1664), Juan García de Céspedes (1664-1678), Antonio Salazar (1679-1688) y Miguel Mateo de Dallo y Lana (1688-1705)— todos los cuales dejaron como testimonio de su talento composiciones todavía existentes. La catedral de Oaxaca se distinguió por contratar al primer maestro de capilla de sangre puramente indígena durante la época colonial, el zapoteca Juan Mat[h]ías. Las catedrales siempre seguían la regla de contratar a los más talentosos maestros. Una excepción a la norma fue «don» Juan de Lienas, en Ciudad de México, durante los años anteriores a 1650. Al igual que Tomás Pascual en San Juan Ixcoi (Huehuetenango), que Juan Matías en la catedral de Oaxaca, y al igual que muchos otros, Juan de Lienas era indio. Era probablemente un cacique casado. Por alguna de estas razones o por todas juntas, no pudo obtener un puesto en la catedral, a pesar de su excelente capacidad como compositor de polifonía de coro doble y sencillo, expresividad y esmerada destreza. Su Salve regina a 4, transcrita del llamado códice Convento del Carmen, es una obra tierna y conmovedora.[19] Sus obras en los libros de la Biblioteca de Newberry, las cuales trajo a Chicago el coleccionista Charles Lawrence Hutchinson (1854-1924) alrededor de 1899, catalogadas como Case VM 2147 C 36, volúmenes 1-6, el *Magnificat* (Newberry 1, en fols. 92v-97v) y *Domine ad adiuvandum*, a 8 (91v-92v); los tres salmos de vísperas a 8 (Newberry 2, 5 y 6, *Dixit Dominus, Laudate pueri* y *Credidi*); un *Magnificat primi toni* para doble coro de 12 versos (2, 96v-100 y 6, 98v-102); un Salve, a 8 (3, en fols. 1v-3 y 133v-34), un *Nunc dimittis*, a 8 (3v-4 y 131v-132), y *Tu lumen tu splendor*, a 6 (4v-5), muestran indicios de ser aquellas de mayor uso entre las varias composiciones de estos manuscritos. Ya que no contaba con un puesto en la catedral, Lienas vivía de lo que le proporcionaba el actuar como maestro de capilla en un convento. En todos los lugares que dirigía seguramente destinaba sus obras de coro doble a voces femeninas de partes agudas, y a instrumentos de aquellas graves (en los libros de coro de Newberry, las voces graves por lo general aparecen sin textos).

Otros tres compositores de Ciudad de México, cuyas obras aparecen en los volúmenes de Newberry, eran maestros de capilla de la catedral. Antonio Rodríguez Mata se inició en la catedral con una media prebenda el 23 de septiembre de 1614. A partir de 1618, compuso villancicos y chanzonetas propias para la época navideña y otras altas festividades. A partir de 1632 hasta su muerte en 1643 fue maestro de capilla titular. Su *Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Lucam*, a 4 (Newberry 2 fols. 115v-118) —al igual que sus pasiones según Juan y Mateo a 4 (Libro de Coro de la catedral de Ciudad de México [en adelante LCCM] II, fols. 1v-14, 72v-80), así como sus dos lamentaciones (LCCM II, 106v-114 y 114v-119) evita todo artificio y aparecen acordes de oscuro colorido en toda la obra. Al igual que Victoria y Guerrero, Rodríguez Mata limitó la polifonía de sus pasiones a voces de la turba y a raras otras frases.

19. Publicado como *Tesoro de la música polifónica en México*, México, D.F., 1952; grabado en *Salve Regina*.

Fabián Pérez Ximeno (*c.* 1595-Ciudad de México *c.* 17 de abril de 1654) ya el 1 de diciembre de 1623, recibía un salario muy elevado por su labor de organista asistente. Al igual que Luis Coronado, su predecesor como maestro de capilla (1643-1648), y López Capillas, su sucesor (1654-1674), desempeñó los cargos de organista y director de coro durante un período (a partir del 31 de marzo de 1648 hasta su muerte, seis años después). El 2 de mayo de 1651 solicita al cabildo catedralicio «la disolución de ciertos coros competitivos, específicamente un coro dirigido por un negro, debido a la indecencia de sus cantos y a las barbaridades que éstos pronunciaban en misa y en otros acontecimientos patrocinados por la Iglesia».[20] Mucho antes de 1651, se acusaba a los negros de perturbar la paz alrededor de la catedral de Ciudad de México. Estos negros acostumbraban reunirse en el zócalo para practicar sus danzas alrededor del calendario azteca los domingos por la tarde, y llegaban a matarse entre ellos mismos. El arzobispo Alonso de Montúfar (1554-1572) ordenó que se enterrara la piedra que portaba el mencionado calendario. Para 1598, los tambores africanos se conocían más que los *tlalpanhuehuetl* de la época precolonial e inclusive el historiador indígena Hernando Alvarado Tezozomoc se siente obligado a hacer referencia a los negros en su *Crónica mexicana* para explicar el terrible tambor de la muerte de sus antecesores, comparando este último «al tambor de los negros que hoy bailan en las plazas».

La petición de Ximeno indicaba también un antiguo agravio: la remuneración que recibían los miembros de estos desautorizados coros implicaba quitar el pan de aquellos miembros que oficialmente pertenecían a los coros de la catedral. Como respuesta, el cabildo catedralicio le recordó a Ximeno que ciertos cantantes indigentes permanecerían sin dinero si los miembros del coro de la catedral monopolizaban todos los eventos remunerados, y delegó al provisor de la catedral, doctor Pedro de Barrientos, un hombre «con experiencia en estas disputas entre coros» para que fuera él quien con su acostumbrada prudencia resolviera el conflicto entre los mismos. Durante sus discusiones, resulta evidente que la música de «capilla del negro» era del agrado de ciertos miembros del cabildo e intercedieron a favor del músico negro, aun cuando esto podría significar una ofensa a los músicos veteranos. Ximeno ve la necesidad de renovar el sonido de su viejo coro y propone la importación de un arpista virtuoso y otros instrumentistas de Puebla. Durante los dos últimos años de su cargo, Ximeno continuó desempeñando el cargo de maestro de capilla y primer organista, pero fracasó. La disciplina entre sus músicos se deterioró. Para recobrar el buen camino, el cabildo se vio forzado a recurrir al antiguo y respetado sistema de multas.

Como compositor, Ximeno gustaba del sonido policoral. Su *Missa quarti toni*, a 11 (Newberry 3, 49v-57, y 2, 42v-59 = 5, 62v-69) existe todavía en folios separados en la catedral de Puebla. Para esta misa hipofrigia, que contiene sutiles efectos antifonales, tomó como fuente el salmo a 11, *Beatus Vir*, de «frai Jasinto». La *Missa de la Batalla* de Ximeno, a 6 (*sexti toni*) pertenece a la tradición de la misa de batalla española inaugurada por Guerrero (*Della batalla escoutez*, a 5 [1582]), Victoria sigue esta tradición (*Pro Victoria,* a 9 [1600]), y viene también ejemplificada en obras posteriores enviadas al Nuevo Mundo como la *Missa Batalla*, de Vicente García,

20. Catedral de Ciudad de México, *Actas Capitulares*, XI (1650-1653), folio 33v, citado en R. Stevenson, *Christmas music from Baroque Mexico*, Berkeley y Los Ángeles, 1974, pp. 73-74.

a 8, el *Magnificat Batalla*, a 8, de Carlos Patiño. Todavía dentro del género policoral, Newberry 3, 59v-62 y 2, 52v-54 contiene el *Magnificat* en «sol menor» de Ximeno, a 11. Su colorido repertorio de Newberry a 8 y a 11 contrasta con el tono sombrío de sus dos salmos, a 5 en LCCM III, fols. 73v-78 y 79v-84: *Qui inclinavit* y *Confitebor tibi Domine in toto corde,* cada uno de ellos finalizando con un verso «Requiem aeternam». Como prueba de su versatilidad, *gallego* a 5, en fa mayor, *Ay ay galeguiños ay que lo veyo* (para solista soprano, coro de dos sopranos, tenor, bajo y continuo sin cifras), lo afirman como maestro no sólo de estilos latinos sino también del vernáculo.[21] Su empleo de dáctilos airosos (semimínima seguida por dos corcheas) le da a este villancico, en lengua gallega, un aire que inmediatamente capta la atención del oyente más casual.

No sobreviven villancicos de Francisco López Capillas (*c.* 1605-18 de enero de 1674), sucesor inmediato de Ximeno en la catedral de Ciudad de México, nombrado maestro de capilla el 21 de abril de 1654. Sin embargo, textos impresos de villancicos que fueron cantados en la catedral el 12 de diciembre de 1669, afirman a López Capillas como el primero en componer música para poesía escrita en honor a la virgen de Guadalupe.[22] Lo que sí sobrevive de su puño y letra son ocho espléndidas misas (entre ellas incluyen *Batalla*, a 6), nueve *Magnificats*, diez motetes, dos himnos y una pasión de Mateo. Al menos seis de sus ocho misas demuestran una gran erudición —*Missa super scalam Aretinam,* a 5 (LCCM VII, fols. 2v-21), dos misas, a 4, *Quam pulchri sunt gressus tui* y *Benedicta sit Sancta Trinitas* (LCCM VI, fols. [1v]-21 y 21v-43), ambas parodias de Palestrina, una parodia de Juan de Riscos, *Missa Re Sol*, a 4 y dos misas basadas en sus propios motetes, *Aufer a nobis*, a 4 y *Alleluia*, a 5 (LCCM VIII, fols. 1v-17, 19v-35 y 74v-91). ¿De dónde provenía su erudición? Todo lo que sabía lo aprendió en México ya que fue ahí donde nació y creció. Su extenso testamento, firmado ante el notario Francisco de Quiñones, el 13 de enero de 1674, en Ciudad de México,[23] sirve como prueba de su natalicio en la capital virreinal, como prueba de que contaba con hermanas residentes en la misma capital y como prueba de que poseía extensos bienes raíces. En un breve tratado musical que precedió a su misa hexacordal (LCCM VI), López evoca la autoridad de «Pedro de Guevara Loyola, Maestro desta Yglesia». Para justificar sus complicados problemas de notación, cita a precedentes establecidos por Morales, Richafort, Lupus Hellinck, Palestrina y Manchicourt. En cuanto a textos teóricos, cita *El Melopeo y Maestro* (1613) de Cerone, libro 8, capítulo 9; y los capítulos 15, 17 y 21 de un *Compendio de música*, ya desaparecido, del antiguo maestro de catedral Guevara Loyola (o Loyola Guevara), autor de *Arte para componer*, 60 páginas (Sevilla, Andrea Pescione, 1582) publicado antes de emigrar a Ciudad de México. Esto prueba la facilidad que López tenía de citar, al pie de la letra, a maestros europeos, tratados y música;[24] todos accesibles durante su juventud en México.

21. Publicado en *Christmas music*, pp. 181-187.

22. José Mariano Beristaín de Souza, *Suplemento especial III a la Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, México, D.F., 1951, pp. 34-35; *Letras que se cantaron... En los Maitines de la Apparicion de la Santissima Imagen de la Virgen Maria Madre de Dios de Gvadalvpe... Año 1669. En Mexico. Por la Viuda de Bernardo Calderón.*

23. Archivo General de Notarías, 547 Q[*olim* 325], 1674, folios 8-11v.

24. Lester D. Brothers, «A New World hexachord Mass by Francisco López Capillas», en *Yearbook for Inter-American Musical Research*, 9 (1973), pp. 39-40, publicó la *declaración* entera, LCCM VII.

Los primeros años de López como profesional incluyen un período de siete años en la catedral de Puebla, que va del 17 de diciembre de 1641 al 15 de mayo de 1648. Hasta el 13 de septiembre de 1645 toca el bajón y el órgano, a partir de esta fecha sólo toca el órgano. Para evitar reducir su salario de 400 pesos anuales, el cabildo le permite ganar una mitad por su interpretación al órgano y la otra mitad por cantar. Fue contratado cuando todavía era bachiller en 1641 y antes del 15 de enero de 1647 ya era licenciado. Concurrentemente a sus estudios, absorbe mucha de su educación formal del incomparable maestro de la catedral de Puebla, Juan Gutiérrez de Padilla, durante su estadía en la misma. Siempre entusiasta de guiar jóvenes genios, Padilla reconoce el talento de López, recomendándolo y así posibilitándole en 1647 un salario de 600 pesos anuales.

Sus ganancias musicales, recibidas en la catedral de Ciudad de México, figuran entre las más altas de los años coloniales, incrementándose a partir de un salario anual de 500 pesos en 1654 a 1.000 pesos en 1674. Al igual que Gaspar Fernandes en Puebla, 1606-1629, y al igual que sus predecesores en Ciudad de México, Luis Coronado y Ximeno, recibía dos salarios. Cada semana alternaba al órgano con el sobrino del ya fallecido Ximeno, Francisco de Vidales, hasta que el último parte hacia Puebla, donde muere el 2 de junio de 1702. En festejos dobles, cuando ambos estaban presentes, López Capillas dirigía y Vidales tocaba. La «primera solemne dedicación» de la catedral, el 2 de febrero de 1656, inauguró la más brillante temporada musical capitalina del siglo. El virrey, duque de Albuquerque, aludía el 28 de enero a la genialidad de López como suficiente para componer una misa de cuatro coros para el 5 de julio, fecha en la que se consagraban cuatro obispos, Mateo Sagada Bugeiro a la capital, Alonso de Cuevas Dávalos a Oaxaca y dos más. Según la propuesta del virrey cada coro cantaría una misa «entera en sí misma» y diferente a todas las demás. Los coros de la ciudad, bajo la supervisión de sus respectivos maestros de capilla, compondrían la cantidad necesaria para llevar a cabo esta panoplia musical. Serían «cuidadosamente divididos en cuatro coros iguales y preparados de tal forma que las cuatro distintas misas cantadas simultáneamente se acoplarían para formar una perfecta unidad armoniosa».[25] Siendo el príncipe de los maestros de Ciudad de México desde Franco, López accede.

En 1661 López intenta persuadir al cabildo de que «los puestos de maestro de capilla y organista no podían ser propiamente asumidos por una sola persona. Sin embargo, a pesar de la protección que le brindaba el arzobispo y a pesar de sus propios y conocidos méritos, el cabildo le adjura soportar la «mala costumbre» lo mejor posible, ya que por «justos motivos y causas superiores» no se vislumbraba solución alguna. Incapaz de persuadir al cabildo por las buenas, López intenta la táctica de suspender un servicio siempre adjudicado al maestro de capilla, precisamente la composición anual de nueva música navideña. El 16 de diciembre de 1664 el cabildo lo llama y le pide explicar la razón por la cual no se estaban preparando villancicos y por qué se presentaban tan pocos cantantes a los salves del sábado. López replica que la composición de música especial navideña no estaba contemplada en su contrato de trabajo, a lo cual el cabildo afirma: «Durante 80 años los

25. *Actas Capitulares*, XIII, fol. 16v: citado en Stevenson, «México City cathedral music: 1600-1750», en *The Americas*, 21,2 (octubre 1964), p. 122.

maestros de capilla de Ciudad de México componen villancicos anualmente, y si López no desea continuar haciéndolo, se encontrará el correspondiente remedio».[26]

Con la llegada del prelado fray Payo Enríquez de Rivera, se toma finalmente en cuenta el consejo musical de López, y el cabildo emplea a Joseph Ydiáquez como organista principal. Ex alumno de la Universidad de México, Ydiáquez es comparable con su predecesor del siglo XVI, Manuel Rodríguez. No hubo organista alguno que en Ciudad de México fuera tan alabado por su virtuoso desempeño y capacidad pedagógica. Ydiáquez lo hizo tan bien que el 10 de enero de 1673, sólo algunos meses después de ser contratado, el cabildo decide duplicar su salario. Un mes después, López inicia una intensa campaña que tiene como fin incitar la inmigración de hábiles cantantes de distintas regiones de la Nueva España. Igualmente, López fue recompensado (cédula fechada el 23 de marzo de 1672 en Madrid, entrando en vigor en Ciudad de México el 7 de mayo de 1673) con el aumento de media prebenda, pasando a recibir, de este modo, una prebenda completa. Fue tan elevada la cantidad de remuneraciones económicas que se le adjudicaron que dos generaciones posteriores su renta era ya legendaria. En 1742, Juan Téllez Girón, que inició su carrera como niño de coro de catedral en 1693 y adquirió el puesto de organista en 1697, lo cita como el músico mejor remunerado en la historia de México.

El bachiller Joseph de Agurto y Loaysa, uno de los 19 coristas de catedral contratados en 1647 y sucesor de López Capillas como maestro de capilla en los años anteriores a 1685, gozó de la distinción de haber sido el colaborador más asiduo que frecuentara a la «décima musa», sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), entre aquellos que adaptaran su poesía a la música. Ya que su especialidad eran los villancicos, compuso música para cinco de sus doce colecciones canónicas —para la Asunción, en 1676, 1679, 1685; para la Concepción en 1676, y para San Pedro en 1683—. Y por si fuera poco, compuso también la música para las colecciones anónimas de la Asunción de 1677 y 1686, que Alfonso Méndez Plancarte atribuye a sor Juana.[27] Como contraste a este impresionante récord, Antonio de Salazar (Puebla, *c.* 1649-Ciudad de México, 25 de marzo de 1715)— nombrado maestro de capilla de Ciudad de México el 3 de septiembre de 1688— compuso solamente una colección canónica y seis colecciones «atribuidas»; Miguel Mateo de Dallo y Lana, proveniente de la catedral de Puebla, compuso tres colecciones canónicas y una «atribuida»; y Mateo Vallados (nombrado maestro de capilla de la catedral de Oaxaca el 23 de marzo de 1668; murió en esa misma ciudad antes del 7 de septiembre de 1708) sólo una colección canónica.

La publicación de villancicos barrocos mexicanos, la cual inicia Gabriel Saldívar y Silva al incluir dos villancicos de Antonio Salazar (1690, 1691) en su innovadora historia de la música en México, ilumina hoy el siglo XVII con una iridiscencia antes inesperada. La *jácara, negrilla, calenda,* el *juego de cañas* y el *gallego,*[28]

26. *Actas Capitulares*, XVI (1664-1667), fol. 122v.

27. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, II: *Villancicos y letras sacras*, ed. Alfonso Méndez Plancarte, México, D.F., y Buenos Aires, 1952, pp. 469, 499.

28. Publicado de los manuscritos de la catedral de Puebla, en *Christmas music*, pp. 113-145. *Las estreyas se rien*, juego de cañas de Padilla, publicado en *Christmas music*, pp. 129-140, y en *Seventeenth-century villancicos from a Puebla convent archive*, ed. R. Stevenson, Lima, 1974, pp. 19-33, fue grabado en *Blanco y Negro: Hispanic songs of the Renaissance from the Old and New Worlds*, Klavier KS 540, 1975, bajo la dirección de John Alexander.

es una muestra de la extraordinaria variedad de su obra. No sólo Padilla, sino aún más su predecesor en Puebla, Gaspar Fernandes, importado de Guatemala en 1606, sobresalía con sus guineos, negros y negrillas de influencia africana. Especialmente conmovedor es el guineo a 5, de Fernandes, que inicia «eso rigor e repente» y se precipita al frenético refrán «sarabanda tenge que tenge».[29] Ocho de los ciclos de villancicos de sor Juana incluyen textos denominados negro o negrilla, los del 15 de agosto y 6 de diciembre de 1676; 31 de enero de 1677; 15 de agosto de 1679, 1685 y 1686; Navidad de 1680 y 19 de marzo de 1690. En su negro del 31 de enero de 1677, un negro canta, como acompañamiento a su calabaza, un *puerto rico* que inicia con:

¡Tumba, la-lá-la: tumba, la-lé-le;
que donde ya Pilico, escrava no quede!
¡Tumba, tumba, la-lé-le; tumba, la-lá la,
que donde ya Pilico, no quede escrava!

En otros de sus negros, los estribillos finales como «gulungú, gulungú» y «he, he, he, cambulé», añaden brío rítmico.

Aparte de las matracas utilizadas para acompañar el puerto rico de 1677 ejecutado en honor de San Pedro, el uso de una gran variedad de instrumentos[30] en el acompañamiento de su ciclo de los villancicos de 1691 en honor del «guarda llaves» figura en el siguiente texto al cual Antonio de Salazar compone su música:

Estribillo

—¡Qué bien la Iglesia Mayor
le hace fiesta a su Pastor!
Oíd los repiques; veréis como dan:
¡*Tan tan, talán, tan, tan*!
Oíd el clarín:
¡*Tin tin, tilín, tin, tin*!
—Mejor suena la trompeta,
el sacabuche y corneta,
el órgano y el bajón.
—¡Jesús, y qué confusión!
con los repiques que dan,
templar no puedo el violín.
—*¡Tan tan, talán, tan, tan!*
—*¡Tin tin, tilín, tin, tin!*

29. Grabados en el *Festival of early Latin American music* y *Blanco y Negro*. Este guineo se incluyó entre la exhaustiva documentación del elemento negro en la música hispanoamericana colonial, en «The Afro-American musical legacy to 1800», *Musical Quarterly*, 54,4 (octubre 1968), pp. 475-502.

30. Muchos instrumentos mencionados en el verso de sor Juana salen en pinturas de sus contemporáneos mexicanos, Cristóbal de Villalpando y Juan Correa. Para reproducciones en color de 12 pinturas, véase *Ángeles músicos: homenaje a Sor Juana Inés de la Cruz*, ed. Salvador Moreno, México, D.F., 1980. Los lienzos de Villalpando muestran arpas, laúdes, órganos portátiles, gambas, violas, flautas traveseras y guitarras; Correa también muestra un bajoncillo.

Coplas

De Pedro el sacro día,
para más lucimiento,
uno y otro instrumento
forme dulce armonía;
suene la chirimía
y acompañe el violín:
—¡*Tin, tilín, tin, tin*!
Porque el rumor se escuche,
retumbe la trompeta,
gorjee la corneta
y ayude el sacabuche;
una con otra luche,
voces que entrando van:
—¡*Tan, talán, tan, tan*!
Rechine la marina
trompa, con el violón;
déles todo el bajón
y el eco que refina
la cítara, que trina
apostando al violín:
—¡*Tin, tilín, tin, tin*!
El tenor gorgoree,
la vihuela discante,
el rabelillo encante,
la bandurria vocee,
el arpa gargantee,
que así rumor harán:
—¡*Tan, talán, tan, tan*!

Sor Juana no sólo nombra los instrumentos que utiliza Salazar en este villancico de 1691, sino que también indica qué instrumento específico acompaña a cada estancia de la copla: trompeta, sacabuche, corneta, fagotes y órgano acompañan a la primera; caramillo y violín a la segunda; trompeta, corneta y sacabuche a la tercera; tromba marina, contrabajo y fagote, cítara y violín a la cuarta; caramillo tenor, vihuela, rabel pequeño, bandurria y arpa acompañan a la quinta estancia.

La influencia de la raza negra, que indudablemente abundaba en Nueva España, deja una significativa huella en Sudamérica. Ya el 12 de junio de 1568 un mulato casado de nombre Hernán García firma un contrato en La Plata (hoy Sucre, Bolivia) con Juan de la Peña de Madrid, con el fin de abrir una escuela («para tener escuela») en la cual ambos enseñarían su respectiva especialidad: De la Peña de Madrid enseñaría canto y baile, García interpretación. El instrumento de García era la vihuela; y para ayudarle a comprar una vihuela grande de 60 pesos, De la Peña de Madrid le regala la mitad («treynta pesos de la mytad dela que costó una vihuela grande»). Estipularon en el contrato no sólo compartir equitativamente to-

das las ganancias de la escuela, sino también todas aquellas remuneraciones provenientes de la danza y conciertos que llevaban a cabo en Corpus Christi, Asunción y otras fechas festivas. Mientras tanto, García promete enseñar exclusivamente en la escuela que ambos administrarían, no ejercer su profesión en ningún otro lugar y, sobre todo, enseñar únicamente a aquellos que pagaran por ello («mostrar el dicho o fiar a nadie sino del pagaren»).[31]

No ha de sorprender que, tanto en la biblioteca del seminario de San Antonio Abad, en el Cuzco, como en la catedral de Sucre, se encuentren numerosos negros, negritos y negrillas del siglo XVI. Tres reveladores negros en el Cuzco se encuentran clasificados como MSS 110, 115 y 344. *Bamo bamo en bona fe*, un dúo en fa mayor alto-tenor metro-ternario contiene las típicas palabras de estribillo del ritmo africano, *gurugú* y *gurumbé. Caiga guinea bailamo lo congo* («Para de hablar, hombre negro, vamos a bailar el congo»), a 4, en do mayor, un metro rápido ternario utiliza sin piedad ritmos repetitivos y armonía en tonalidad mayor de tipo tónica-dominante (y es siempre la regla en el repertorio negro colonial). El texto continúa: «i mandinga con tumbaquetú, con tumbaquetú, con tumbaquetú ... así mangulú, mangulú, mango» [se repite]; después, «con tumbaquetú» [se repite varias veces]; lo sigue, «vailamo lo congo». *Pasqualiyo Antoniyo Flasiquiyo Manueliyo* para Navidad, comienza con un solo, correspondido por un *ensemble* de cinco partes (tres tiples, alto y tenor). Este negro en fa mayor, ejecutado en la catedral del Cuzco en la Nochebuena del año de 1753, muestra todos los rasgos típicos de los negros desde que Philippe Rogier (1560/1561-1596) y Géry de Ghersem (1572/1575-1630) empiezan a componerlos en España y Gaspar Fernandes en Nueva España. Los rasgos tradicionales incluían: textos del dialecto negro con refranes de palabras africanas repetidas infinitamente, armonías de tónica-dominante en fa o do mayor, música con síncopas rápidas en metro-ternario con constantes desplazamientos de acento que indicaban la interacción de tiempos africanos.

El repertorio de negros en la Biblioteca Nacional de Bolivia (Sucre) incluye uno en do mayor 6/8 acompañado por dos violines y continuo que se habían transformado en la norma hispanoamericana aun en los centros más remotos antes de mediados del siglo XVIII. Cuatro tiples se unen al convocar a sus compañeros negros a Belén («bamo a beren») para ver al Niño Dios («beremo niño naciro») en este negro que comienza así: «Antonuero bamo bamo a Beren». Otro negro, aún más ambicioso, un negro a 8, que se canta en Sucre hacia 1700 comenzaba: «Entle que entle/Venga que venga/Dansa que dansa/Buelta que buelta». «Cuçambú» es el refrán que se repite infinitamente en este jamboree en do mayor, de metro ternario rápido.

El genio supremo del barroco de la Sudamérica española fue Juan de Araujo (Villafranca, España, *c.* 1646-La Plata [Sucre], 1712).[32] Araujo estudió patrocinado por la corona en la Universidad de San Marcos, Lima, a donde su padre, que fue ministro, emigró hacia 1650. Su libertad de espíritu ofendió a Pedro Fernández de Castro y Andrade (1632-1672), conde de Lemos y decimonoveno virrey del Perú,

31. Archivo Nacional de Bolivia, *Escrituras Públicas*, Aguila 1568, fol. 226v, y Bravo 1569, fol. 29v.

32. Sobre los catálogos de sus trabajos, véase Carmen García Muñoz y Waldemar Axel Roldán, *Un archivo musical americano*, Buenos Aires, 1972, pp. 53-96, y R. Stevenson, *Renaissance and Baroque musical sources in the Americas*, Washington, 1970, pp. 40 y 231-235.

que llegó a Lima en noviembre de 1667. Desterrado de Lima, Araujo regresa después de la muerte de Lemos para así asumir el cargo de maestro de capilla de la catedral de Lima (1672-1676). En 1680, la catedral de La Plata lo contrata como maestro. Cuando asume este último cargo, la riqueza de la catedral, situada en la caja fuerte de la tesorería, se había acumulado al grado de no poder enumerar todas las perlas, esmeraldas, oro y otras joyas y metales existentes en tres buenas páginas de finos manuscritos (27 de octubre de 1685). Entre tanta opulencia, no sólo consiguió que se copiaran más de 200 de sus composiciones hasta la fecha aún existentes (200 de un total de 617 tonos antiquísimos catalogados en el archivo de la catedral de Sucre, y depositados ahora en la Biblioteca Nacional de Bolivia), sino que también logró unir las fuerzas necesarias para la ejecución de los mismos (muchos de estos tonos contienen 8, 9 y 10 partes vocales con sus correspondientes acompañamientos). En 1693, Araujo había ya impresionado tanto a la audiencia de Charcas que ésta lo recomienda a Carlos II para una canonjía o prebenda. La rigurosa enseñanza que impartía a sus niños de coro, seis de los cuales vivieron y enseñaron en su casa hasta el día de su muerte, le aseguraron una constante presencia de tiples capaces de cantar sus villancicos y tonos. Después de su muerte, tanto sus alumnos sucesores como aquellos continuadores de estos últimos mantuvieron la actividad musical de La Plata a un nivel sumamente elevado hasta 1800.

El otro centro que continuó con buenos servicios musicales hasta 1700, a pesar de un drástico descenso de población, fue Potosí. Antonio Durán de la Mota, maestro de capilla de la iglesia matriz de Potosí, al cual en 1712 el cabildo catedralicio de la catedral de La Plata intentó, justo después de la muerte de Araujo, atraer sin obtener éxito alguno, sigue a este último como uno de los mejores compositores locales a lo largo de dos centurias. Su exquisito salmo de vísperas a 4, *Laudate pueri Dominum* (1723) se encuentra, en partes, en el seminario San Antonio Abad del Cuzco y fue aclamado calurosamente en su estreno moderno en el festival de Carmel Bach (Carmel, California) el 22 de julio de 1970.[33] Otra faceta de sus talentos se manifiesta en el apasionado tributo a San Juan de Dios, *Fuego fuego que Juan de Dios se abrasa*, a 7 (1734).[34] Este villancico, una las doce obras vernáculas a encontrar en el archivo de Sucre, demuestra la sorprendentemente elevada cultura musical aún prevalente en la villa imperial durante un siglo de operaciones mineras drásticamente disminuidas.

La hegemonía musical de Lima en el continente fluctuaba con la importación de maestros europeos. El 12 de noviembre de 1612, fecha en la cual cinco cantantes adultos, cinco instrumentistas (todos presumiblemente capaces de ejercer como cantantes) y cuatro niños constituían el cuerpo musical remunerado, Lima contrata al sevillano Estacio de la Serna (*c.* 1565-1625) para maestro de capilla. Este último, antes de emigrar a Lima ocupó el puesto de organista en la capilla real de Lisboa desde el 5 de diciembre de 1595 hasta alrededor de 1604. Serna era compositor de tientos.[35] Su noble tiento[36] en tono VI se equipara, en calidad y estructura, a los

33. Grabado en el *Festival of early Latin American music*, y publicado en *Latin American colonial music anthology*, pp. 102-112.
34. *Latin American colonial music anthology*, pp. 95-101.
35. *Monumentos de la música española*, XII (1952), pp. 246-215.
36. Grabado en *Música de la Catedral de Lima*, Buenos Aires: FONEMA, Qualitón SQI 4068, 1976, y en *Latin American musical treasures*.

mejores productos contemporáneos europeos y ampliamente justifica las remuneraciones económicas que Lima brindó a Serna. La obra de Martín de León, *Relacion delas exequias que el ex*^{mo}. *S*^{r}. *D. Iuan de Mendoça ... Virrei del Piru hizo en la muerte dela Reina* (Lima, Pedro de Merchán y Calderón, 1613) lo alaba así: «es tan famoso por su arte y por otras excelentes cualidades, que debería ser conocido por toda España», y considera su «*música nueuamente compuesta*», la cual fue ejecutada en la catedral el 23 de noviembre de 1612 para conmemorar a la reina Margarita (fallecida el 3 de octubre de 1611), una «incomparable dulzura».

La superioridad económica de Lima permite que ésta aleje del Cuzco al maestro vasco Cristóbal de Belsayaga (la catedral de Lima lo contrató el 18 de junio de 1617 por 500 pesos anuales). Su *Magnificat sexti toni*, a 8,[37] con duración de siete minutos, afirma su reputación de compositor eximio expuesta en páginas y páginas de suave dulzura. Belsayaga, el 13 de julio de 1623 obtiene del cabildo catedralicio de Lima una ordenanza que imponía a los cantantes portar hábitos a partir de las 6 de la mañana en verano y a partir de las 6:30 en invierno. Después de una época mediatizada por muchos conflictos con súbditos holgazanes, presenta su dimisión el 11 de abril de 1633, ejerciendo posteriormente el cargo de administrador en un suntuoso convento de Lima. Dos años antes de su dimisión se publica en el *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra (Gerónymo de Contreras, 1631) la primera pieza polifónica impresa en el Nuevo Mundo. El texto de esta fragante procesional figura en el más puro quechua del Cuzco, *Hanacpachap cussicuinin*.[38]

La llegada del conde de Lemos para ocupar el cargo de virrey, en noviembre de 1667, inaugura una nueva era. Lucas Ruiz de Ribayaz viaja en el mismo séquito con Lemos. «Mis estudios musicales los adquirí mientras prestaba mis servicios para la condesa de Lemos y Andrade», así escribía Ruiz de Ribayaz en *Luz y Norte Musical* (Madrid, Melchor Álvarez, 1677), compendio de danzas para guitarra y arpa, que publicará a su regreso a España, después de la muerte prematura del décimo noveno virrey, el 6 de diciembre de 1672. Aún más importante que Ruiz de Ribayaz fue otro servidor del virrey, Tomás de Torrejón y Velasco (Villarrobledo, 23 de diciembre de 1644-Lima, 23 de abril de 1728), quien viajó con el virrey desde Cádiz el 3 de marzo de 1667. Hasta la fecha de su nombramiento como maestro de capilla de la catedral de Lima, el 1 de enero de 1676, los maestros coloniales habían sido siempre sacerdotes.

Durante los 52 años que ejerció como maestro de la catedral de Lima, las composiciones de Torrejón se difundieron desde el Cuzco a Guatemala. Sus 14 obras vernáculas en Guatemala empiezan con un villancico de 1679 que fue escrito en honor del primer santo americano, santa Rosa de Lima (1586-1617; canonizada en 1671). Este encantador tributo para dueto tiple, tenor y arpa tuvo tanto éxito en Guatemala que se preparó de nuevo en 1748, esta vez con un nuevo texto que alaba a Nuestra Señora, que todavía se cantaba en 1755. Otro de sus villancicos en honor a santa Rosa de Lima inspiró nuevas composiciones como la de Manuel de Quiroz en 1744. (Quiroz fue maestro de la catedral de Guatemala desde 1738 a 1765.) Perdura aún más el juguete de Navidad para cuatro-voces de Torrejón, *Atención*

37. *Latin American colonial music anthology*, pp. 59-66, y grabado en *Festival of early Latin American music*.
38. Grabado en *Salve Regina*.

que para hacer en todo cabal la fiesta. Torrejón y Velasco, en esta danza en fa mayor y de metro-ternario (*vailete*) con acompañamiento de arpa, incluye un texto que alude a autores tan conocidos como Virgilio y Lope de Vega. Cuatro sacristanes, que pertenecían a cuatro iglesias lejanas entre sí, participan en un concurso de ingenio. Para jactarse de su pseudo aprendizaje, sus versos macarrónicos abundan en latín. Al revivir esta composición en Guatemala, en 1772, Rafael Castellanos (maestro de la catedral guatemalteca, 1765-1791) aumentó sólo la instrumentación y el resto de esta optimista música permanece intacto. El villancico para Corpus Christi, de Torrejón y Velasco, *Cantarico que bas a la fuente*, que se encuentra en los archivos de Guatemala, incluye versos del auto sacramental de Calderón de la Barca titulado *Primero y segundo Isaac*, que se estrenó en Madrid en 1678 con música de Juan Hidalgo. Este auto se ejecuta en Lima en 1681 y de nuevo en 1686 (la adaptación de Torrejón data de 1681 o de 1686).

Sin duda alguna, el dramaturgo de más influencia en la historia colonial fue Calderón de la Barca, que provee el libreto para la ópera *La púrpura de la rosa*, realizada por Torrejón. Ésta fue representada en el palacio peruano del virrey en Lima, el 19 de octubre de 1701, con motivo del décimo octavo cumpleaños de Felipe V y al cumplirse su primer año en el trono.[39] Esta ópera —o «representación música» como la llama Torrejón en la partitura ológrafa que se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Lima (MS C1469), pertenece aún a la tradición barroca de Juan Hidalgo (Madrid, *c.* 1614-Madrid, 30 de marzo de 1685). Tanto Hidalgo como Torrejón muestran preferencia por la copla narrativa, evitando así el estilo recitativo italiano. En vez de arias, ambos detienen la acción con *ritornelos* corales que corresponden a los estribillos de villancicos. Torrejón justifica la asignación de los papeles de Adonis y Marte a niños de coro, en clave de fa, teniendo en cuenta que Hidalgo originalmente compuso las partes de adultos masculinos para cantatrices femeninas.

En la España del siglo XVIII, la dinastía borbónica mostró preferencia por compositores e intérpretes italianos. Farinelli, Corselli, Coradini, Falconi y otros hicieron de Madrid un feudo italiano durante los últimos años del reinado de Felipe V. Fernando VI y María Bárbara se deleitaban exclusivamente con ópera, literatura clavecinística y música de cámara italianas. El cambio de mecenazgo real que se opera, evidente en Madrid, afecta hasta el más remoto poderío del imperio español. En Guatemala, Manuel de Quiroz readapta extractos de Francesco Ciampi, Nicola Conforto, Corselli, Giacomo Facco, Baldassare Galuppi, Leonardo Leo, Nicola Logroscino, Giambattista Pergolesi, Niccolo Porpora y Leonardo Vinci. En el Cuzco, el fraile agustino, Esteban Ponce de León, que inició su labor como maestro de capilla de la catedral en 1738 (si no antes), compuso recitativos en estilo italiano y arias para el reestreno de *Antíoco y Seleuco* de Agustín Moreto, el 30 de noviembre de 1743, ocasión en la cual se honraba al nuevo arzobispo, Pedro Morcillo Rubio de Auñón. Aun cuando la comedia data de 1654, la música de Ponce de León

39. *La púrpura de la rosa* ha sido publicada dos veces: en *Foundations of New World opera: with a transcription of the earliest extant opera, 1701*, Lima, 1973, y Tomás de Torrejón y Velasco, *La púrpura de la rosa*, Lima, 1976. Se publicaron fragmentos en *The Music of Peru*, pp. 250-286. La preliminar loa, además del estribillo de las ninfas a 7 de la ópera, fueron grabados en *Salve Regina*.

pertenece al año de 1743 y refleja no la influencia de Torrejón y Velasco, sino la moda estilística que se introdujo en Lima por el milanés Roque Ceruti (*c.* 1686-1760), sucesor de Torrejón.

Ceruti llega a Lima en 1708, como acompañante del vigésimo cuarto virrey peruano, Manuel de Oms y Santa Pau, quien fue un aceptable poeta y guitarrista, Ceruti compuso y dirigió la música de la comedia harmónica del virrey, representada el 17 de septiembre de 1708: *El mejor escudo de Perseo Fiesta real, que en el Patio de Palacio y en teatro hermosamente eregido* [se hizo]. Este lujoso espectáculo, llevado a cabo para celebrar el nacimiento del príncipe Luis, heredero de la corona, costó 30.000 pesos. Por si los suntuosos trajes y cambios de escenario en esta «obra musical» fueran pocos, Oms y Santa Pau continuó en los dos años posteriores patrocinando obras menores como serenatas o pastorales, con música de Ceruti, con el fin de educar a la elite limeña de acuerdo a la última moda italiana. Alrededor de 1721 hasta 1728, Ceruti dirigió en la catedral de Trujillo, regresando a su puesto de maestro de capilla en Lima el 1 de agosto de 1728. El abundante y aún existente repertorio en el Archivo Arzobispal de Lima, en Sucre, en el seminario de San Antonio Abad en el Cuzco y en La Paz (colección de Julia Fortún) afirman a Ceruti como el primer maestro de Lima que acostumbra a escribir arias da capo; igualmente se caracterizó como el más brillante compositor de música para dos violines de todos los maestros de capilla en Lima. Por otro lado, Toribio del Campo lo acusa de olvidar la melodía, prestando excesiva atención a la figuración y a la secuencia armónica. El artículo de Campo, que aparece en el *Mercurio Peruano* (16 de febrero de 1792) deplora a Ceruti las «desviaciones» del buen camino de la belleza melódica.

Con un admirable fervor patriótico, Campo prefería a José de Orejón y Aparicio (Huacho, 1706-Lima, mayo de 1765). Orejón, considerado el compositor más dotado entre los nativos peruanos del período colonial, asumió el cargo de primer organista de la catedral de Lima, el 3 de octubre de 1742, y de maestro de capilla titular, el 9 de abril de 1764. Su dulce y melancólica cantata *Ya que el sol misterioso*, y el encanto sensual de su dueto para tiples, escrito en honor de nuestra señora de Copacabana, *A del día a de la fiesta*,[40] lo distinguen de otros de sus contemporáneos, aún más prosaicos, nativos de Sudamérica como, por ejemplo, el estudioso Juan de Herrera (*c.* 1667-1738), natural de Bogotá. Herrera (nombrado maestro de la catedral de Bogotá el 16 de enero de 1703) pertenecía estéticamente al barroco, como ampliamente lo comprueban sus 26 obras en latín y sus 9 obras vernáculas, que actualmente se conservan en el archivo de la catedral de Bogotá. Las misas policorales de Herrera se caracterizan por su grandiosidad y su fuerza; un aroma de brisa anuncia sus festivos villancicos.

Ni Paraguay, ni Chile, ni Argentina produjeron sus propios compositores del calibre de Orejón y Aparicio o Herrera durante el período colonial. El compositor italiano, Domenico Zipoli (Prato, Italia, 16 de octubre de 1688-Córdoba, Argentina, 2 de enero de 1726) trabaja, sin embargo, algunos años en Argentina. Mientras ejerció como organista en la iglesia de los jesuitas de Roma, Zipoli publicó una extensa colección para teclado, *Sonate d'intavolatura per organo e cimbalo* (1716). Fue trasladado a Sudamérica como misionero y, después de 1717, compuso una

40. *Latin American colonial music anthology*, pp. 247-267.

misa en fa mayor para tres voces, dos violines y continuo; esta última se llega a cantar en Potosí hasta el año de 1784 y se reestrena, graba y publica exitosamente en 1959, después de recuperar sus partes en la catedral de Sucre.[41]

México, después de contar con Francisco López Capillas, Juan Matías y Juan García Céspedes, por otra parte, continúa criando talentos nativos, al menos hasta mediados del siglo XVIII. Manuel de Zumaya (*c.* 1680-1755), de renombre internacional, compuso la primera ópera montada en Norteamérica, *La Partenope*, el libreto de Silvio Stampiglia. Con motivo del tributo que se ofrecía a Felipe V en el día de su santo, *La Partenope* fue representada el primero de mayo de 1711 en el palacio virreinal de Ciudad de México. El 7 de mayo de 1715, el cabildo de la catedral de Ciudad de México nombra a Zumaya sucesor del recientemente fallecido maestro de capilla, Antonio de Salazar. En 1738, Tomás Montaño, deán de la catedral de Ciudad de México, al ser nombrado obispo de Oaxaca, se hace acompañar de Zumaya. Después de la muerte de Montaño (24 de octubre de 1742), Zumaya decide permanecer en Oaxaca, donde el 11 de enero de 1745 el cabildo catedralicio lo nombra sucesor de Tomás Salgado, que ocupó el puesto de maestro de capilla desde el 6 de diciembre de 1726. Zumaya, considerado por una mayoría de musicólogos mexicanos el mejor de los compositores en la historia de México, lega una brillante serie de música litúrgica latina en todos los géneros. Su *Missa te Joseph celebrent*, a 6 (de la cual existe una copia en Oaxaca), sus *Magnificats* en tonos I, II y III (Museo Virreinal, Tepotzotlán, libro de coro con fecha de 1717, fols. 4v-22), sus salmos (libro de coro de 1717), estrofas de himno (LCCM V*b*) y sus lamentaciones (LCCM IV, fols. 22v-33) forman parte de los más profundos y bellos monumentos del genio nativo colonial de todas las artes. Sus 12 villancicos en Guatemala, al igual que sus 25 en Oaxaca, muestran otras de las brillantes facetas de su caleidoscópico genio.

Durante los últimos años del siglo XVIII ante la negativa de encontrar un maestro que reuniera las cualidades de Zumaya, la catedral de Ciudad de México recurre a maestros de capilla nacidos en Europa. Ignacio Jerusalem y Stella, contratado en 1742 para dirigir la orquesta del Teatro Coliseo, era natural de Lecce, Italia. En 1749, las autoridades de la catedral lo aceptan como maestro de capilla interino. Después de tres años se buscó la posibilidad de reemplazarlo, ya que éste asistía sólo cuando le apetecía, representaba música teatral en lugares sagrados, desdeñaba las tradiciones litúrgicas españolas y cobraba por la instrucción que su contrato contemplaba que debía desempeñar gratuitamente. A pesar de una década de fuertes quejas por su negligencia no se consiguió alivio alguno. Sólo durante los últimos ocho años antes de su muerte, manifestó cordura. Su pronunciada creatividad lo protegió de toda queja en su contra, sobre todo su marcado talento en cantatas italianizadas de un encanto singular. Sus obras, solicitadas desde Guatemala hasta la Alta California (en Santa Bárbara, una misa de Jerusalem es la composición más antigua en el archivo de la misión), aún sobreviven en abundancia en el archivo de la catedral de Ciudad de México. Sólo Antonio Juanas, su sucesor como maestro de capilla en Ciudad de México y nativo de España, lo supera en cantidad de obras existentes.

41. FONEMA, Qualitón SQI 4059. Son valiosas las notas del programa de Francisco Curt Lange.

En los últimos años del siglo XVIII, compositores mulatos venezolanos se reúnen alrededor del padre Pedro Ramón Palacios y Sojo (1739-1799), miembro de la congregación oratoriana, hermano del abuelo materno de Simón Bolívar. El miembro más antiguo de este grupo denominado Chacao fue Juan Manuel Olivares (Caracas, 12 de abril de 1760 - El Valle [suburbio de Caracas], 1 de marzo de 1797). El mayor de nueve hijos, él y su padre, orfebres de profesión, poseían esclavos negros. Sus composiciones más importantes de orden catedralicio son: *Lamentación Primera a solo del Viernes S^{to}* (primera lamentación para Viernes Santo) para solistas, dos violines, flautas, trompa, viola y contrabajo; un *Salve Regina* para trío de soprano-alto-tenor acompañado de cuerdas, oboes y trompas; un *Stabat Mater* para cuarteto vocal y los mismos instrumentos que indica para su lamentación de Viernes Santo. No sólo estas tres exquisitas obras, sino también una colección de cinco motetes para Semana Santa escritos para las hermanas concepcionistas y un *Magnificat con fuga al final* (verso impar, la mayor) se encuentran todavía en la escuela de música «José Angel Lamas» de Caracas, específicamente en copias fechadas en 1810 y años posteriores. Sus ocho alumnos mulatos, quienes sobresalieron dejando fe de su memoria en la historia musical venezolana, son los siguientes: 1) Juan Antonio Caro [de Boesi] (1758-1814), compositor de una misa en re mayor con acompañamiento orquestal, «copiada por un humilde hermano del oratorio de San Felipe Neri», 2) Lino Gallardo (*c.* 1773-22 de diciembre de 1837), supuesto compositor del himno nacional venezolano, llamado «el Haydn de Caracas» en un artículo de la *Gazeta* (16 de agosto de 1820); 3) Juan José Landaeta (10 de marzo de 1780-17 de octubre de 1814), quien disputa con Gallardo el título de haber compuesto *Gloria al bravo pueblo*; 4) Juan Luis Landaeta (*c.* 1772-26 de marzo de 1812), médico, propietario de esclavos y contrabajo; 5) Pedro Pereira, organista de San Felipe Neri, a quien el padre Sojo recuerda en su testamento legándole 50 pesos; 6) Marcos Pompa, quién también heredará 50 pesos del padre Sojo; 7) José Francisco Velázquez, cuñado de Olivares, compositor extremadamente prolífico del cual su primera misa orquestal data de 1787, y padre de un compositor que lleva su mismo nombre; 8) Mateo Villalobos, flautista, que también hereda 100 pesos del padre Sojo.

Estos mulatos venezolanos no sólo evitan todo aquello que parezca africano en sus obras, sino que estas últimas demostraron mantenerse lo suficientemente populares para ser copiadas una y otra vez a lo largo del siglo XIX. Sólo Venezuela, entre todas las naciones de la América española, continúa venerando y reestrenando las obras de sus últimos compositores coloniales durante el siglo XIX. Dos importantes compositores de ascendencia española, Cayetano Carreño (Caracas, 7 de agosto de 1744-4 de marzo de 1836) y José Angel Lamas (Caracas, 2 de agosto de 1775-9 de diciembre de 1814), se unieron al grupo colonial. Carreño desempeñó el cargo de maestro de capilla desde el 3 de junio de 1796 hasta su muerte, 40 años después. Lamas (que da el nombre a la Escuela Nacional de Música), desempeñó el cargo de bajonista desde 1796 hasta su muerte, también. Su *Popule meus*, escrito en 1801 cuando contaba 26 años, continúa cantándose hasta la fecha y por décadas fue considerada la obra maestra suprema de todo el repertorio colonial venezolano. La publicación desde 1959 de su misa orquestal en re mayor (escrita en 1810), su *Gran Miserere* y su *Salve Regina* en mi bemol lo afirman como maestro no

sólo de obras menores, sino que también de obras mayores. La continua viabilidad del repertorio colonial venezolano muestra más que nada el mérito nacional, ya que todos los compositores hasta ahora mencionados nacen y se educan en Venezuela y se adhieren, también, a la causa de la independencia. La aún popular música de Juan Antonio Caro [de Boesi], asesinado el 16 de octubre de 1814 en Cumaná, demuestra lo que el sacrificio patriótico puede lograr para asegurar la eterna fama de un compositor.

Joseph Boulogne, *chevalier* de Saint-Georges (Guadalupe, 1739-París, 1799), fue el primer compositor mulato famoso que nace en el Caribe durante el siglo XVIII. Antes de emigrar a París, en 1752, estudió música en Santo Domingo con el violinista negro Joseph Platon.[42] En París logró crearse una reputación similar a la de Gossec (1734-1829). A partir de 1775 publicó 11 *symphonies concertantes*, 3 sinfonías, 10 conciertos para violín, 14 cuartetos de arco, 12 sonatas para piano y violín y muchas otras piezas menores. Sus óperas incluyen la de tres actos *Ernestine* (París, *Comédie-Italienne*, 19 de julio de 1777), *La Chasse* (12 de octubre de 1778) y una *comédie melée de ballets* en dos actos, *L'amant anonyme* (8 de marzo de 1780). Joseph [Platon] ofreció un concierto para violín de su discípulo, el *chevalier* de Saint-Georges, no especificado, en Puerto Príncipe, el 25 de abril de 1780.

La brillante vida concertista y operística en Cap-Français, Saint-Marc, Léogane, Cayes, Jéremie, Petit-Goave, Jacmel, y especialmente en Puerto Príncipe que durante 27 años documentó la *Gazette de St. - Domingue, Avis Divers et Petites Affiches Américaines*, y otros periódicos posteriores desde 1764 a 1791, excedía y concurría con los eventos musicales contemporáneos de los virreinatos españoles. Aparte de 23 óperas del autor Grétry, seis de Philidor y una cantidad inferior de obras para el escenario lírico, como las de Gluck, Dalayrac, Monsigny, Rousseau y Pergolesi, al menos se representaron tres óperas de compositores locales: *Laurette* (28 de octubre de 1775) de Dufresne; *Le sourd dupé* (21 de junio de 1777) y *Bouquet disputé* (18 de junio de 1783) de Bissery. Dufresne compuso también una *grande symphonie concertante à deux orchestres et à echo* (25 de agosto de 1778) y Bissery un *concerto sur forte-piano* (22 de febrero de 1777). Petit en Puerto Príncipe compuso dos conciertos (8 de julio de 1783, 15 de junio de 1785), Fontaine compuso arietas y coros para *L'Amant Loup-Garou ou Monsieur Rodomont* (16 de noviembre de 1779). Rivière, compositor negro, escribió sinfonías concertantes representadas en Cayes (12 de octubre de 1785), y también *ariettes à grand orchestre*, serenatas campestres y popurris para *grand orchestre* (4 de marzo, 23 de noviembre de 1786; 18 de enero de 1787). Maulan intentó componer piezas que trataran de temas locales (24 de enero de 1788; 11 de marzo de 1790).

Los primeros violinistas negros en la orquesta del teatro en Cap Français fueron tres alumnos de Tasset, de 15, 16 y 17 años de edad, respectivamente, en los años de 1764 y 1765. Rivière interpretó un solo en Puerto Príncipe durante la repre-

42. Barry S. Brook, *La symphonie française dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*, París, 1962, II, p. 641-649, enumera los trabajos orquestales de Saint-Georges; III, pp. 143-170 publica su Sinfonía concertante en G, Op. 13. Las series de compositores negros, vol. I, Columbia M 32781, 1974, contiene su Sinfonía núm. 1 en G, Op. 11, núm. I, el Cuarteto de Cuerdas, núm. 1, en C, Op. I núm. I, Sinfonía concertante en G, Op. 13, y una escena de la ópera *Ernestine*.

sentación de *Le tableau parlant*, del autor Grétry, el 28 de diciembre de 1779; el 31 de diciembre de 1781 ejecutó la parte de mandolina para un concierto de guitarra y mandolina. Julien, otro violinista negro, interpretó solos en una sinfonía concertante de Davaux (25 de abril de 1780). Dos hermanas mulatas, Minette y Lise, cantaron en numerosos conciertos y óperas en los años de 1780; al menos cinco de las óperas eran de Grétry: *Sylvain, Zémire et Azor, Aucassin et Nicolette, L'Amant jaloux* y *La caravane du Caire*.

El compositor más importante de Cuba fue Esteban Salas y Castro (La Habana, 25 de diciembre de 1725 - Santiago de Cuba, 14 de julio de 1803), maestro de capilla de la catedral de Santiago de Cuba desde 1764. Tal y como documenta Pedro Hernández y Balaguer,[43] sus villancicos en el archivo de la catedral suman un total de 52. Además, 18 misas, 5 salmos, 12 antífonas, 29 aleluyas y otras de sus pequeñas obras litúrgicas afirman su sensibilidad en la música con texto latino. A pesar de que no compuso música para virtuosos de cuerdas o vocales, su dominio en la figuración y su control en engranar líneas lo sitúan entre los compositores estudiosos y frecuentemente inspirados que no necesitan, para justificar su renombre, del falso apodo de «ser el primer compositor nacido en el hemisferio occidental».[44]

Cuando el «grito de Dolores» (16 de septiembre de 1810) anuncia la independencia de México, ambas, la catedral de México y la de Puebla, contrataban a maestros extranjeros. En Lima, donde Bartolomé Mazza (Novi Liguri, Italia, *c.* 1725-Lima, 1799) fue la figura dominante del ámbito empresarial de la ópera y de toda la vida teatral durante los últimos años del siglo XVIII, continuaba dándose preferencia a los italianos. La catedral de Lima contrató como maestro de capilla, desde 1807 hasta 1823, al violoncelista, natural de Génova, Andrés Bolognesi. En Buenos Aires, sede virreinal desde 1776, el primer compositor teatral de 1787 a 1792, fue Antonio Aranaz, nativo de Santander. El organista de catedral, de 1785 a 1813, fue el vasco Juan Bautista Gaiburú (Guipúzcoa, 1759-Buenos Aires, 1831). Blas Parera (Murcia, 1776, de origen catalán - Mataró, provincia de Barcelona, 7 de enero de 1840) llegó a Buenos Aires en 1797 y en 1812 compusó el himno nacional argentino, antes de regresar a España en 1818. El maestro de capilla de la catedral de Santiago de Chile, en vísperas de la independencia, fue otro catalán, José de Campderrós, natural de Barcelona. La receptividad de Chile hacia los catalanes tiene influencia inclusive sobre el himno nacional chileno, compuesto por Ramón Carnicer (1789-1855) a instancias del enviado chileno en Londres.

La independencia política sólo fortalece el papel central que los compositores europeos siempre llevaron a cabo en la vida musical de los últimos años de la America española colonial. De Argentina a México, a lo largo del siglo XIX, todas aquellas naciones que podían permitirse el lujo de la importación, se nutrieron preponderantemente de una vida musical extranjera. Así, la larga lucha por la independencia política en la América española, irónicamente produjo regímenes que frecuentemente renunciaron a promover compositores locales, a apoyar artistas locales y a preparar músicos locales.

43. *Catálogo de música de los archivos de la Catedral de Santiago de Cuba y del Museo Bacardí*, La Habana, 1961, pp. 48-59.

44. Edgardo Martín, *Panorama histórico de la música en Cuba*, La Habana, 1971, p. 24.

DISCOGRAFÍA

Las tres antologías generales mejor producidas antes de 1980 de la música americana española colonial son *Salve Regina* (Angel S 36008), cantada por Roger Wagner Chorale, dirigida por Roger Wagner, publicada en 1966; *Festival of Early Latin American Music* (Eldorado I, 1975), y *Latin American musical treasures from the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries* (Eldorado 2, 1977), ambas también dirigidas por Roger Wagner.

Blanco y Negro: Hispanic songs of the Renaissance from the Old and the New World (Klavier Records KS 540), editada en 1975 por Ancient Consort Singers, dirigida por John Alexander y Ancient Instrumental Ensemble, dirigida por Ron Purcell, contiene negros compuestos en el virreinato de Nueva España. *Música virreinal* (Universidad Nacional Autónoma de México, Voz Viva de México), por la Orquesta de Cámara de la UNAM y el Conjunto Coral Universitario, dirigido por Luis Herrera de la Fuente, contiene las transcripciones, realizadas por Jesús Estrada, de Hernando Franco y Manuel de Zumaya, y las selecciones de Ignacio Jerusalem. *Tablatura mexicana para guitarra barroca* (Angel SAM 35029), con Miguel Alcázar, guitarrista, contiene partes del MS 1560 del siglo XVIII que se halla en la Biblioteca Nacional de México.

Música de la Catedral de Lima (FONEMA, Qualitón SQI 4068), publicado en Buenos Aires en 1976, incorpora dos antologías de música peruana publicada en Lima para ilustrar el repertorio peruano colonial: *Música peruana de los siglos XVII y XVIII* (Discos Sono Radio SE 9376) y *Música sacra de la época colonial en el Perú* (Virrey DVS 738-stereo) ejecutada por el coro de cámara de la asociación «Jueves», dirigida por Arndt von Gavel.

Para el Caribe, *Chevalier de Saint-Georges* (Columbia M 32781 Black Composes Series, núm. I), publicada en 1974 por la Orquesta Sinfónica de Londres, dirigida por Paul Freeman, el Juilliard Quartet, y otros artistas asistentes, ilustra los trabajos de Joseph Boulogne.

UNA NOTA SOBRE LA MÚSICA DEL BRASIL COLONIAL

El patrimonio musical de Brasil comienza a conocerse en la segunda mitad del siglo XVIII. La primera música con texto en portugués (encontrada por Régis Duprat) es una cantata de 1759 consistente en un recitativo, un aria *da capo* para soprano, para un par de violines y continuo. Con ocasión de la reciente inauguración de la academia de los Renascidos, esta cantata, que celebraba la recuperación de una enfermedad del dueño de la academia, José Mascarenhas Pereira de Mello, quien había llegado recientemente desde Lisboa, fue cantada en Bahía el 6 de julio de 1759.

El veterano maestro de capilla (*mestre de capela*) de la catedral de Bahía, Caetano de Mello Jesus, nacido en la región de Bahía y protegido de uno de los ricos oficiales de la academia de los Renascidos, fue presumiblemente quien escribió esta preciosa cantata, que mostraba el completo dominio del estilo italiano, de moda en Lisboa en 1759. En 1759-1760 terminó su *Escola de Canto de Orgão*, el extenso y más profundo tratado de música escrito en América hasta 1850.[1] Mello Jesus se apoyó en la utilización de todas las armaduras utilizadas en el *Clave bien temperado*, de J. S. Bach (1722-1744). Sin embargo, desafortunadamente ninguna de las músicas de Mello Jesus que emplean signaturas de siete sostenidos o menos se conservan en Bahía, donde toda la música del período colonial parece haberse estropeado.[2]

Luis Álvarez Pinto (1719-1789), nacido en Recife, de origen mulato, desarrolló tanto talento musical que sus amigos le adelantaron dinero para hacer estudios en Lisboa con Henrique da Silva Negrão, el organista de la catedral. En 1761, Pinto

1. Los tomos del manuscrito se mandaron a Portugal para su publicación a cargo de un amigo de Mello Jesus, pero nunca llegaron a imprimirse; pueden encontrarse en la Biblioteca Pública de Evora, números CXXVI, 1-1 y 1-2. El volumen segundo contiene un addendum con pareceres de los brasileños maestros de capilla nacidos en Recife (Ignácio Ribeiro Noya), Olinda (Ignácio Ribeiro Pimenta) y Río de Janeiro (António Nunes de Siqueira).

2. La abundante información referente a la música colonial en Bahía, Pernambuco, Río de Janeiro y São Paulo que puede encontrarse en los archivos de Lisboa y Évora, fue recopilado por Robert Stevenson, «Some Portuguese Sources for Early Brazilian Music History», en *Yearbook of the Inter-American Institute for Musical Research,* IV (1968), pp. 1-43. Entre los maestros de capilla, de origen europeo, encontramos por ejemplo a André da Silva Gomes (1752-1844), director musical de la catedral de São Paulo, durante el período 1774-1822. Dejó 87 trabajos que actualmente se encuentran en los archivos de la curia metropolitana.

escribió el *Arte de solfejar*, un tratado de 43 páginas, cuyo manuscrito se encuentra en la actualidad en la Biblioteca Nacional de Lisboa, que en comparación aventaja a los primeros tratados peruanos que se conservan, como pueden ser el de José Onofre Antonio de la Cadena, *Cartilla Musica y primera parte que contiene un methodo facil de aprehenderla à cantar,* impreso en Lima (Niños Espósitos, 1763), y el manuscrito *Dialogo cathe-musico* (Sevilla, sin fecha, Archivo General de Indias, Indiferente General, 1316). No obstante ser partidario de los tratados franceses del siglo XVIII, Pinto cita a los teóricos que habían escrito en castellano: Francisco de Montanos, Cerone y Andrés Lorente. Entre aquellos que escribieron en portugués, Pinto estaba familiarizado con Pedro Thalesio (*Arte de Canto Chão,* 1618 y 1628), António Fernandes, João Álvares Frouvo, y el discípulo de Frouvo, Manoel Nunes da Sylva (*Arte minima,* 1685, 1704, 1725). Cristóbal de Morales figura como el primer compositor al que él consideró todavía un modelo válido. Una vez de vuelta a Recife, Pinto trabajó como maestro de capilla en São Pedro dos Clérigos.[3] Sus últimos trabajos incluyen tres himnos a Nª Sª da Penha y a la Mãe do Povo con textos del poeta de Olinda, Manuel de Sousa Magalhães (1744-1800), maitines por san Pedro y por san Antonio, numerosas *ladainhas*, una pasión, y varias sonatas. Jaime C. Diniz recuperó y publicó el *Te Deum,* a 4 con continuo, de Pinto (Recife, 1968).

A mediados de la década de 1940, Francisco Curt Lange comenzó la recuperación de la música de un grupo de compositores mulatos de Minas Gerais del siglo XVIII, encabezados por José Joaquim Emérico Lôbo de Mesquita (Vila do Príncipe = Serro, el 12 de octubre de 1746; Río de Janeiro en abril de 1805). Hijo natural del aventurero portugués José Lôbo de Mesquita y su esclava Joaquina Emerenciana, el compositor comenzó sus estudios de música con el maestro de capilla de la iglesia de Nossa Senhora da Conceição, en el pueblo donde había nacido. Desde 1776 hasta 1798 siguió su carrera combinando la interpretación del órgano de la iglesia con la participación administrativa en varias confraternidades y con el servicio militar (llegó a alférez del Terço do Infantaria dos Pardos) en Arraial do Tijuco (= Diamantina), Minas Gerais. Entre sus múltiples discípulos en Arraial do Tijuco, se incluye su sucesor como organista de San Antonio, José Lopes. Las obras que se conservan de Lôbo de Mesquita incluyen como mínimo cinco misas (en fa *c.* 1780, en mi bemol *c.* 1782, y el resto sin fechar), seis novenas, cuatro ladainhas, dos *Magnificats,* tres motetes, cuatro antífonas marianas, un *Stabat Mater,* un *Te Deum* y varios trabajos menores en latín.[4]

Antes de que Pernambuco y Minas Gerais iniciasen la recuperación de sus tesoros musicales coloniales, Río de Janeiro fue por todos considerado el centro de la composición mulata. José Maurício Nunes Garcia nació y se educó en Río de Ja-

3. En Brasil, los maestros de capilla estuvieron patrocinados por la corte, y tenían el derecho de autorizar y recaudar honorarios de los músicos locales que se ganaban la vida tocando en las bodas, funerales y fiestas.

4. Otros miembros del grupo mulato de Minas Gerais recuperados por Lange, son Inácio Parreiras Neves (*c.* 1730-1793), Francisco Gomes da Rocha (*c.* 1746-1808), Marcos Coelho Neto (1746-1806) y su hijo, Marcos Coelho Neto Filho (1763-1823) —los cuatro siguieron sus carreras en Vila Rica de Alburquerque (Ouro Prêto)—. Lange empezó publicando lo que queda de sus trabajos en *Archivo de música religiosa de la Capitania Geral das Minas Gerais, Brasil, siglo XVIII,* Mendoza, 1951.

neiro (22 de septiembre de 1767-30 de abril de 1830); realizó su primera composición, *Tota pulchra es Maria,* en 1783. Ordenado diácono el 17 de diciembre de 1791 y sacerdote el 3 de marzo de 1792, Nunes Garcia no encontró obstáculos para su carrera por causa de su color. Desde 1791 hasta 1798 fue maestro de capilla de la iglesia de la Irmandade de São Pedro dos Clérigos. El 2 de julio de 1789 sucedió a João Lopes Ferreira como maestro de capilla de la catedral. Para la Navidad de 1799 compuso los maitines que consistieron en ocho responsorios, cada uno elaborado con movimientos sinfónicos (instrumentación: violines primero y segundo, flauta, dos clarinetes, dos fagotes, dos trompas, dos trompetas, cifrada la parte del órgano). Publicados en 1978, estos maitines demuestran que fue un compositor capaz de competir con los Eyblers y Süssmayrs de aquella época. Cuando en junio de 1808 llegó a Brasil la corte real, Nunes Garcia tenía 41 años y llevaba un largo período de intensa creatividad. El 15 de junio, el recién llegado obispo José Caetano transfirió la catedral desde la iglesia de la Irmandade de Nª. Sª. do Rosário e São Benedito dos Homens de Côr a la iglesia de los frailes carmelitas. El 26 de noviembre (1808) el príncipe regente dom João asignó 600.000 réis al año a Nunes Garcia para ser director y organista de la capilla real, y para que diera lecciones de música a los jóvenes de Río de Janeiro en su casa de la Rua das Marrecas.

Al igual que los mulatos brasileños antes mencionados, Nunes Garcia realizó una larga y fructífera carrera componiendo sin reminiscencias de música africana. Por el contrario, sus 237 trabajos, catalogados minuciosamente por Cleofe Person de Mattos (*Catálogo temático das obras do padre José Maurício Nunes Garcia,* Río de Janeiro, 1970), pertenecen claramente a la tradición musical europea. Sus compositores favoritos fueron Haydn, Mozart y Rossini. Estos fueron los tres músicos que sirvieron de ejemplo a sus hijos Apolinário José (1807) y José Maurício (1808), cuando en 1821 escribió un *Compendio de música* para su instrucción. Como prueba de su devoción por Mozart, en diciembre de 1819, en la iglesia de Parto en Río de Janeiro, dirigió la primera interpretación del *Requiem* de Mozart en el Nuevo Mundo. De acuerdo con Sigismund Neukomm (1778-1858), discípulo de Michael y Joseph Haydn que lo escuchó en Río de Janeiro entre 1816 y 1821, Nunes Garcia dirigió en esa ocasión una interpretación con orquesta completa, tan excelente que escribió al *Allgemeine Musikalische Zeitung* de Leipzig (19 de julio de 1820) «que no dejaba nada que desear».[5]

Teniendo en cuenta alguna pérdida de manuscritos después de su muerte, son 19 sus misas conservadas, sus oficios fúnebres y *Requiems* 20, sus graduales 26. En comparación con los 225 trabajos religiosos existentes en latín, sus obras seculares son sólo 10. Entre ellas se incluyen una obertura compuesta en 1803 para la ópera *Zemira,* música incidental para el drama heroico *Ulissea*, representado el 24 de junio de 1809, y música incidental para un drama de Gastão Fausto da Câmara

5. Sobre Neukomm, véase Luiz Heitor Corrêa de Azevedo, «Sigismund Neukomm, an Austrian composer in the New World», *Musical Quarterly*, 45, 4 (octubre 1959). Neukomm apreció tanto el arte del popular cantante mulato, Joaquim Manuel da Câmara, que llegó a copiar 20 de sus *modinhas* (canciones sentimentales brasileñas) en un manuscrito que legó al Conservatorio de París (Ms. 7694). A 16 de ellas las dotó de acompañamiento de piano. La fantasía de Neukomm para flauta y piano, *L'Amoureux*, op. 41 (Conservatorio Ms. 7703), reproduce una apasionada melodía de Joaquim Manuel, e incluyó un vigoroso *lundú* anónimo en su capricho para piano *Amor Brasileiro,* op. 40.

Coutinho, representado el 13 de mayo de 1810, *O Triunfo da América*. Su primera obra impresa fue la *modinha* con acompañamiento de piano *Beijo a mão que me condena* (Río de Janeiro, Pierre Laforge, 1837).

DISCOGRAFÍA

Mestres do barroco mineiro (século XVIII) (Festa LDR 5005), realizado por la Associação de Canto Coral de Río de Janeiro, dirigida por Cleofe Person de Mattos, y la Orquestra Sinfónica Brasileira, dirigida por Edoardo de Guarnieri, incluye música de José Joaquim Emérico Lôbo de Mesquita y otros «mineiros» (de Minas Gerais) de finales del siglo XVIII (descubiertos por Francisco Curt Lange). Los seis álbumes siguientes con música de José Maurício Nunes Garcia (1767-1830) lo convierten en el compositor colonial con más grabaciones: *Requiem Mass* (Columbia M 33431, Black Composers Series, 5), por la Helsinki Philharmonic Orchestra, dirigida por Paul Freeman, con coros y solistas; *Missa pastoril para a noite de Natal* (Angel 3, CBX 262), por el Coro da Associação de Canto Coral de Río de Janeiro, dirigido por Francisco Mignone con artistas invitados; *Missa de Requiem-1816* (Festa LDR 5012), con el mismo coro y la Orquestra do Teatro Municipal, dirigida por Edoardo de Guarnieri; y tres antologías de música religiosa: CGC 57.576.159, interpretadas por la Coral Ford-Willys e Orquestra, bajo la dirección de Geraldo Menucci; Academia S. Cecília de Discos, Ltda., Coral y Orquestra da Câmara de Niterói, dirigida por Roberto Ricardo Duarte; y Abril Cultural, Grandes Compositores da Música Universal, 46, de varios artistas. Una antología de cinco discos titulada *Música na Côrte Brasileira* (Angel 3 CBX 410-414), con varios grupos y solistas brasileños, ofrece un panorama de la historia musical de Brasil hasta 1900. El *Te Deum* de Luis Álvares Pinto fue grabado en 1968 por el Coro Polifónico do Paraná (Rozenblit, CLP 80032). La cantata de 1759 de Caetano de Mello Jesus ha sido grabada en su totalidad por Olga Maria Schroeter y la Orquestra de Câmara de São Paulo, bajo la dirección de Olivier Toni en un álbum titulado *Música Sul-Americana do Séc. XVIII* (Chanticleer CMG, 1030). El aria de la cantata fue grabada en 1977 por Mary Rawcliffe, acompañada por un conjunto dirigido por Roger Wagner en el álbum *Latin American musical treasures of the sixteenth, seventeenth and eighteenth centuries* (Eldorado 2). La secuencia para cuatro solistas, coros mixtos y orquesta de José Maurício Nunes Garcia, *Lauda Sion Salvatorem*, compuesta en 1809, fue incluida en el álbum del *Festival of Early Latin American Music*, grabado en 1975 (Eldorado 1).

ENSAYOS BIBLIOGRÁFICOS

1. *La población de la América colonial española*

Nicolás Sánchez-Albornoz, en *The population of Latin America. A history,* Berkeley y Los Ángeles, 1974, traza la evolución general de la población de América Latina: los capítulos 3 y 4 tienen relación con los cambios que ocurrieron durante el período de dominación española. El libro contiene una extensa bibliografía, que fue sometida a revisión en la segunda edición en castellano, *La población de América Latina. Desde los tiempos precolombinos hasta el año 2000,* Alianza, Madrid, 1977. El trabajo ya clásico de Ángel Rosenblat, *La población indígena y el mestizaje en América, 1: La población indígena, 1492-1950,* y *El mestizaje y las castas coloniales,* Buenos Aires, 1954, al cual obviamente ahora le faltan datos, sin embargo contiene información que todavía es útil en relación con la población nativa de América.

Las fuentes para el estudio de la población (recuentos con fines fiscales, registros parroquiales, etc.), son abundantes en la América española. Los tipos de estadísticas, su calidad, y las técnicas de análisis requeridos han sido analizados, en términos generales, por Woodrow Borah, «The historical demography of Latin America: sources, techniques, controversies, yields», en P. Deprez, ed., *Populations and economics,* Winnipeg, 1972, pp. 173-205; y en su edición castellana «La historia demográfica en América Latina: fuentes, técnicas, controversias, resultados», en *Perspectivas de la historia económica cuantitativa en América Latina,* Bogotá, 1972, pp. 69-87. Una catalogación preliminar de fuentes ha sido realizada en diversos países, bajo el auspicio del Centro Latinoamericano de Demografía (CELADE), en colaboración con el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), se publicó con el título de *Fuentes para la demografía histórica en América Latina,* México, D. F., 1975. En el terreno del proyecto conjunto Oxford-Syracuse, encontramos a Keith Peachy, «The Revillagigedo census of Mexico, 1790-1794: a background study» en *Bulletin of the society of Latin American Studies,* 25 (1976), pp. 63-80; David J. Robinson y David G. Browning, «The origin and comparability of Peruvian population data, 1776-1815», *JGSWGL,* 14 (1977), pp. 199-222, además de otros trabajos como estos que están sin publicar, y que comienzan a evaluar las fuentes demográficas del período colonial. N. Sánchez-Albornoz, en «Les régistres paroissiaux en Amérique latine. Quelques considérations sur leur explotation pour la démographie historique», *Revue Suisse d'Histoire,* 17 (1967), pp. 60-71, discute el va-

lor histórico de las fuentes parroquiales, una cuestión que ha sido sometida a reconsideración en Claude Morin, *Santa Inés Zacatelco (1646-1812). Contribución a la demografía del México colonial,* México, D.F., 1973, y en Rosemary D. F. Bromley, «Parish registers as a source in Latin America demographic and historical research», en *Bulletin of the Society for Latin American Studies,* 19 (1974), pp. 14-21.

La investigación demográfica llevada a cabo hasta aquí acerca de la América española colonial, ha sido evaluada íntegramente por Borah en «Historical demography», centrándose en el primer siglo después de la conquista. Woodrow Borah y Sherburne F. Cook, «La demografía histórica de América Latina: necesidades y perspectivas», en *La historia económica en América Latina,* México, D.F., 1972, vol. II, pp. 82-99, avanza en direcciones sugerentes para investigaciones futuras. Mencionamos también lo que ha hecho B. H. Slicher van Bath, «De historische demografie van Latijns Amerika. Problemen en resultaten van onderzoek», en *Tijdschrift voor Geschiedenis,* 92 (1979), pp. 527-556. Ciro F. S. Cardoso, «La historia demográfica; su penetración en Latinoamérica y en América central», en *Estudios Sociales Contemporáneos,* 9 (1973), pp. 115-128, pasa revista al desarrollo moderno de la historia de la población, con especial referencia a América Central. También dedicado a América Central se puede consultar, M. J. Macleod, «Modern research on the demography of colonial Central America: a bibliography ...», en *Latin American Population History,* vol. 2, 3-4 (1983). H. Tovar Pinzón, en «Estado actual de los estudios de demografía histórica en Colombia», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* 5 (1970), pp. 65-140, realiza un trabajo comparable para Colombia. Con respecto a bibliografías que cubren áreas específicas, Enrique Florescano nos ofrece el caso de México en «Bibliografía de la historia demográfica de México (época prehispana-1910)», *HM,* 21 (1971-1972), pp. 525-537, y para la región andina, Michael T. Hamerly, «La demografía histórica de Ecuador, Perú y Bolivia: una bibliografía preliminar», en *Revista del Archivo Histórico de Guayas,* 3 (1974), pp. 24-63. Sobre la emigración española a América, véase Magnus Mörner, «A bibliography on Spanish migration», en F. Chiapelli, ed., *First images of America. The impact of the New World on the Old,* Berkeley y Los Ángeles, 1972, 2 vols., vol. II, pp. 797-804. *Latin American Population History Newsletter* aparece dos veces al año con información sobre los trabajos publicados, los progresos en la investigación y las reuniones científicas.

Sobre el debate acerca del tamaño de la población nativa americana en la víspera de la invasión europea, véase *HALC,* I, pp. 120-121. El debate referido a los desgraciados efectos de la conquista sobre la población nativa se centró inicialmente en el caso de México, debido a la importante contribución hecha por la escuela de Berkeley (en particular, véase S. F. Cook y W. Borah, «The rate of population change in Central Mexico, 1550-1579», en *HAHR,* 37 (1957), pp. 463-470; *The indian population of Central Mexico, 1531-1610,* Berkeley y Los Ángeles, 1960; y W. Borah y S. F. Cook, *The aboriginal population in Central Mexico on the eve of the Spanish conquest,* Berkeley y Los Ángeles, 1963, y «Conquest and population: a demographic approach to Mexican history», en *Proceedings of the American Philosophical Society,* 113 (1969), pp. 177-183). Esto dio nivel a una controversia de altura (A. Rosenblat, *La población de América en 1492,* México, D.F., 1967), la que recientemente ha sido reanimada, William T. Sanders, «The population of the Central Mexican symbiotical region, the basin of Mexico, and the Teotihuacán valley

in the sixteenth century», en William M. Denevan, ed., *The native population of the Americas in 1492*, Madison, 1976, pp. 85-150; B. H. Slicher van Bath, «The calculation of the population of New Spain, especially for the period before 1570», en *Boletín de estudios latinoamericanos y del Caribe*, 24 (1978), pp. 67-95; Rudolph A. Zambardino, «Mexico's population in the sixteenth century: demographic anomaly or mathematical illusion?», en *Journal of Interdisciplinary History*, 11 (1980), pp. 1-27, y se ha extendido a otras regiones de la América española, otra vez partiendo de la iniciativa de S. F. Cook y W. Borah, en *Essays in population history: Mexico and the Caribbean,* 2 vols., Berkeley y Los Ángeles, 1971 y 1974 (hay traducción castellana: *Ensayo sobre historia de la población: México y el Caribe,* 3 vols., Siglo XXI, México, D.F., 1971-1979). Denevan, en *Native population,* recapitula el debate y propone nuevas perspectivas. Sobre la población de los Andes centrales existen algunos trabajos importantes. Véase Daniel E. Shea, «A defense of small population estimates for the Central Andes in 1520», en Denevan, *Native population*, pp. 152-180, N. Sánchez-Albornoz, *Indios y tributo en el Alto Perú,* Lima, 1978, y sobre todo, N. David Cook, *Demographic collapse. Indian Peru, 1520-1620,* Cambridge, 1981. El lugar de las plagas epidémicas en la catástrofe demográfica ha sido realzada en W. Borah, «¿América como modelo? El impacto demográfico de la expansión europea sobre el mundo no europeo», en *Cuadernos Americanos,* 6 (1962), pp. 176-185; Henry F. Dobyns, «An outline of Andean Epidemic history to 1720», en *Bulletin of History of Medicine,* 37 (1963), pp. 493-515; y Alfred W. Crosby Jr., *The Columbian exchange: biological and cultural consequences of 1492,* Wesport, 1972.

A continuación veremos el impacto de otros factores que contribuyeron en forma específica. Para la inmigración a América desde otros continentes, hay varios trabajos de síntesis. La inmigración española ha sido minuciosamente inventariada por Peter Boyd-Bowman, *Índice geobiográfico de cuarenta mil pobladores españoles de América en el siglo XVI, vol. I: 1493-1519,* Bogotá, 1964, *vol. II: 1520-1539,* México, D.F., 1968; «Patterns of Spanish emigration to the Indies until 1600», en *HAHR*, 56 (1976), pp. 580-604, y (calculado por M. Mörner), «Spanish migration to the New World prior to 1810: a report on the state of research», en Chiapelli, *Firts images of America,* vol. II, pp. 737-782. La inmigración hacia México en el siglo XVIII ha sido analizada por Carles F. Nunn, *Foreign immigrants in Early Bourbon Mexico, 1700-1760,* Cambridge, 1979. David Brading, en su artículo «Grupos étnicos, clases y estructura ocupacional en Guanajuato (1792)», en *HM,* 21 (1971-1972), pp. 460-480, calcula la proporción de españoles que había alrededor de 1792. Véase también D. J. Robinson, *Migration in colonial Spanish America,* Cambridge, 1989. Las migraciones africanas se examinan en Philip Curtin, *The Atlantic slave trade: a census,* Madison, 1969. Una reciente obra con detallada y actualizada información bibliográfica es H. S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe,* Alianza, Madrid, 1986.

Los amplios movimientos internos llevados a cabo por la política de reasentamiento de los indígenas hasta ahora no han sido estudiados en profundidad por estudios recientes, aunque contamos con un buen estudio algo antiguo de H. F. Cline, «Civil congregations of the Indians in New Spain, 1598-1606», en *HAHR,* 29 (1949), pp. 349-369. De cualquier modo, ha surgido un renovado interés por este tema, expuesto por A. Málaga Medina, «Las reducciones en el virreinato del Perú

(1532-1580)», en *RHA*, 80 (1975), pp. 9-45; Peter Gerhard, «Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570», *HM*, 26 (1976-1977), pp. 347-395; y por Nancy F. Farris, «Nucleation versus dispersal: the dynamics of population movement in Colonial Yucatán», en *HAHR*, 58 (1978), pp. 187-216, y *Maya society under Colonial rule. The collective entreprise of survival,* Princeton, 1984. Para la urbanización, véase *HALC,* III, ensayo bibliográfico 1.

Aunque el primer siglo posterior a la conquista sigue siendo muy estudiado por la historia de la población, un cambio reciente se ha producido en favor del último período colonial. Esta nueva tendencia se debe, en parte, a la alta calidad de las fuentes del período. Los registros parroquiales de bautismos, entierros y matrimonios de los siglos XVII y XVIII han comenzado a ser investigados. Claude Morin, Thomas Calvo y Elsa Malvido publicaron simultáneamente tres estudios de gran alcance sobre la región de Puebla: *Santa Inés Zacatelco,* mencionado anteriormente, *Acatzingo. Demografía de una parroquia mexicana*, México, D.F., 1973, y «Factores de despoblación y reposición de la población de Cholula (1641-1810)», *HM*, 23 (1973-1974), pp. 52-110. León en el período colonial tardío es discutido en David A. Brading, *Haciendas and ranchos in the Mexican Bajío, León, 1700-1780,* Cambridge, 1978. Hasta ahora los trabajos basados en los registros parroquiales urbanos han conseguido solamente una cobertura parcial: Lima ha recibido la atención de Claude Mazet, «Population et société à Lima aux XVI[e] et XVII[e] siècles», en *Cahiers des Amériques Latines,* 13-14 (1976), pp. 53-100, y Valparaíso de R. Salinas Meza, «Caracteres generales de la evolución demográfica de un centro urbano chileno: Valparaíso, 1685-1830», en *Historia*, 10 (1971), pp. 177-204. Los registros de Lima comienzan tan pronto como 1562. N. D. Cook, está ocupado analizando varias parroquias rurales en la región de Collaguas, donde fue habitual registrar los distintos grupos raciales en libros diferentes. Incluso las pequeñas subdivisiones en la organización dual de las comunidades andinas tiene registros separados. Véase, N. D. Cook, *The peoples of the Colca valley. A population study,* Boulder, 1982. También H. Aránguiz Donoso, «Notas para el estudio de una parroquia rural del siglo XVIII: Pelarco 1786-1796», en *Anales de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación,* 1969, pp. 37-42; E. F. Love, «Marriage patterns of persons of African descent in a Colonial Mexico parish», *HAHR*, 51 (1971), pp. 79-91, y Marcello Carmagnani, «Demografía y sociedad. La estructura social de los centros mineros del norte de México, 1600-1720», *HM*, 21 (1971-1972), pp. 419-459, donde se compara la conducta diferencial de los grupos étnicos. De reciente publicación encontramos Rolando Mellafe Rojas y René Salinas Meza, *Sociedad y población rural en la formación de Chile actual: La Ligua 1700-1850,* Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1988.

Para conocer la distribución espacial y social de la población y el incremento o descenso de ella, se han estudiado las tasaciones de tributos y los recuentos civiles y eclesiásticos. No podemos aquí entregar detalles de las muchas historias locales de variada importancia, por eso nos referiremos sólo a los estudios que cubren un área extensa. Usando los últimos censos del período colonial, G. Vollmer, *Bevölkerungspolitik und Bevölkerungsstruktur im Vizekönigreich Peru zu Ende der Kolonialzeit 1741-1821,* Bad Homburg, 1967, es un análisis de la composición étnica de la población de Perú y de su distribución; John V. Lombardi, *Population and places in colonial Venezuela,* Bloomington, 1976, es lo mismo para Venezuela, usando

los censos eclesiásticos de la diócesis de Caracas. S. F. Cook y W. Borah, *The population of the Mixteca Alta, 1520-1960*, Berkeley y Los Ángeles, 1968 (hay traducción castellana: *La población de la Mixteca Alta*, 1520-1960, México, D.F., 1968); M. Carmagnani, «Colonial Latin American demography: growth of chilean population, 1700-1830», en *Journal of Social History*, 1 (1967), pp. 179-191; M. T. Hamerly, *Historia social y económica de la antigua provincia de Guayaquil, 1763-1842*, Guayaquil, 1973; y G. Vollmer, «La evolución cuantitativa de la población indígena en la región de Puebla (1570-1810)», en *HM*, 23 (1973-1974), pp. 44-51, caracterizan el desarrollo de la población de la Mixteca alta, Chile, las tierras próximas a Guayaquil, y el área de Puebla, respectivamente.

Con el material de los censos es posible analizar la estructura de la población según diversas variables (familia, fecundidad, mortalidad y movimientos demográficos). E. González y R. Mellafe, «La función de la familia en la historia social hispanoamericana colonial», en *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, 8 (Rosario, 1965), pp. 57-71, inicia un debate general sobre la familia en la América española, el cual ha venido a ser reforzado recientemente por muchos estudios específicos. Cook y Borah, *Essays in population history*, vol. 1 (hay traducción castellana: *Ensayos sobre historia de la población*, Siglo XXI, México, D.F.), exponen las transformaciones de la familia en México, desde los tiempos de la conquista en adelante. Existen datos sobre la evolución de la endogamia en Oaxaca en J. K. Chance, *Race and class in colonial Oaxaca,* Stanford, 1978. Silvia Arrom, «Marriage patterns in Mexico City, 1811», en *Journal of Family History*, 3, 4 (1979), pp. 376-391, trata la familia urbana en el México de comienzos del siglo XIX. Las variaciones de la fecundidad de finales del siglo XVIII son discutidas por S. F. Cook, y W. Borah, en *Ensayos de historia de la población,* vol. II. Nicholas P. Cushner, «Slave mortality and reproduction on Jesuit haciendas in Colonial Peru», en *HAHR*, 55 (1975), pp. 177-199, se ocupa de un único grupo, los esclavos, tenía sólo una parte de la base de datos. Las migraciones interiores del Perú han sido medidas en sus puntos de destino por los datos censales en N. D. Cook, «Les indiens immigrés à Lima au début du XVIIe siècle», *Cahiers des Amériques Latines,* 13-14 (1976), pp. 33-50, y en términos muy generales, por Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos;* J. Estrada Yzaca, «Migraciones internas en el Ecuador», en *Revista del Archivo Histórico de Guayas,* 11 (1977), pp. 5-26, se ocupa de estos temas para Ecuador.

Una sofisticada elaboración estadística censal y de los registros vitales ha sido recogida experimentalmente por el grupo de demógrafos de CELADE. Este trabajo, reducido pero sugerente por la metodología empleada, se ha concentrado sobre la mortalidad: véase Jorge L. Somoza y otros, *Estimates of mortality among members of religious orders in Chile in XVIII and XIX centuries,* Santiago de Chile, 1975, y C. Arretx y otros, *Adult mortality estimates based on information on age structure of death. The application to data for San Felipe around 1787,* Santiago de Chile, 1977. 7.

Los esfuerzos por reducir las tasa de mortalidad en el siglo XVIII han sido analizadas por Donald Cooper, *Epidemic desease in Mexico, 1761-1813. An administrative, social and medical study,* Austin, 1965; con referencia a las epidemias de las zonas bajas de México en aquella época. M. M. Smith, «The 'Real expedición marítima de la vacuna', in New Spain and Guatemala», en *Transaction of the American Philosophical Society,* 64 (1974), pp. 1-14, marca la extensión alcanzada por la vacunación en Nueva España y en Guatemala.

2. *La población del Brasil colonial*

Son escasos los estudios generales sobre la estructura y el crecimiento de la población del Brasil en el período colonial. Atendiendo al cálculo del tamaño de la población y las valoraciones de su crecimiento con múltiples datos, encontramos el trabajo realizado por Roberto Simonsen, *História econômica do Brasil (1500-1820)*, 6.ª ed., São Paulo, 1969, y también en la obra de Celso Furtado, *Formação econômica do Brasil*, 11.ª ed., São Paulo, 1971 (hay traducción castellana: *Formación económica del Brasil*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1962). Utilizando información del tercer cuarto del siglo XVIII, cuando fueron realizados los primeros censos en cada una de las capitanías, varios autores han reunido y organizado las estadísticas todavía conservadas en los archivos, con la intención de llegar a una estadística agregada de la demografía del país durante ese período. Los estudios siguientes son dignos de destacar: Dauriel Alden, «The population of Brazil in the late 18th century: a preliminar survey», en *HAHR*, 43, 1 (mayo de 1963), pp. 173-205; María Luiza Marcílio, «Accroissement de la population: évolution historique de la population brésilienne jusqu'en 1872», en CICRED, *La population du Brésil*, París, 1974; también, M. L. Marcílio, «Evolução da população brasileira através dos censos até 1872», en *Anais de História*, 6 (Assis, 1974), pp. 115-137. Algunos especialistas han basado sus cifras sobre fuentes diferentes. Por ejemplo, utilizando las cifras censales más fiables del siglo XIX, han hecho una estimación retrospectiva con la intención de llegar a una probable población total de Brasil en el siglo XVIII. Este es el caso de Giórgio Mortara, «Estudios sobre a utilização do movimento da população do Brasil», en *Revista Brasileira de Estadística*, (enero-marzo de 1941), pp. 38-46, quien calcula la población anual de Brasil desde 1772. Desde 1800 inclusive, las cifras más recientes son aportadas por Thomas W. Merrick y Douglas H. Graham, *Population and economic development in Brazil: 1800 to the present*, Baltimore, 1979.

Muchos aspectos de los estudios realizados con los censos coloniales también fueron publicados. Un resumen de los más importantes artículos disponibles en los archivos de Río de Janeiro están aportados por Joaquim Norberto de Sousa e Silva, «Investigações sobre os recenseamentos da população geral do império e de cada Provínia de per si, tentadas desde os tempos colonias até hoje», en *Relatorio do Ministério dos Negócios do Império, 1870*, Río de Janeiro, 1872, anexo. Este resumen fue utilizado por F. J. de Oliveira Viana, «Resumo histórico dos inquéritos censitários realizados no Brasil», en Brasil, *Recenseamento do Brasil, 1920*, Río de Janeiro, 1922, vol. I, Introducción. Los estudios referidos a censos coloniales de varias capitanías, están publicados en su totalidad en muchos números de *RIHGB*, y en las revistas de varios institutos históricos de los estados, así como en los *ABNRJ*.

Los catálogos de fuentes demográficas han comenzado a ser publicados ahora. Véase, por ejemplo, M. L. Marcílio y L. Lisanti, «Problèmes de l'histoire quantitative du Brésil: métrologie et démographie», en Centre Nacional de la Recherche Scientifique, *L'histoire quantitative du Brésil de 1800 à 1930*, París, 1973; Marcílio, «Catálogo de los datos bibliográficos documentales de naturaleza demográfico existentes en los archivos brasileños», en CLACSO-CELADE, *Fuentes para la demografía histórica de América Latina*, México, D.F., 1975, pp. 87-131; y familia, Mar-

cílio, «Levantamientos censitários da fase proto-estadística do Brasil», en *Anais de História*, 9 (Assis, 1977), pp. 63-75.

El mejor estudio sobre la formación antropológica y racial de la gente brasileña es todavía el trabajo clásico de Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala,* 10.ª ed., Río de Janeiro, 1961, vol. 2. Igualmente importante es el de Darcy Ribeiro, *As Américas e a civilização,* Petrópolis, 1977.

La población indígena ha sido tema de investigación de demógrafos e historiadores. Los estudios etnográficos y antropológicos sacan cuentas del tamaño y declive de la población indígena durante el período colonial. El estudio clásico de Angel Rosenblat, *La población indígena de América desde 1492 hasta la actualidad,* Buenos Aires, 1945, presenta una cifra bastante baja de los indios brasileños. En la actualidad, tenemos a nuestra disposición cifras mucho más relevantes en William Denevan, ed., *The native population of the Americas in 1492,* Madison, 1976, y particularmente, en John Heming, *Red gold, the conquest of the Brazilian Indians, 1500-1760,* Londres, 1978.

La trata de esclavos africanos hacia Brasil siempre ha recibido la atención de los especialistas. Para Bahía, el pionero de estos estudios es Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahía de Todos os Santos du XVII^e^ et XVIII^e^ siècles,* París, 1968. Véase también, del mismo autor: «Mouvements de navires entre Bahia et le Golfe de Bénin (XVII-XIX^e^ siècles)», en *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer,* 55 (1968), pp. 5-36. La trata del noreste ha sido estudiada por António Carreira, *As companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o Nordeste brasileiro,* Bissau, 1969. Para la Amazonia, véase el trabajo de Colin M. MacLachlan, «African slave trade and economic development in Amazonia, 1700-1800», en Robert B. Toplin, ed., *Slavery and race in Latin America,* Londres, 1974.

Con relación a los estudios generales sobre la esclavitud brasileña en el período colonial, hay que empezar mencionando la obra clásica de A. M. Perdigão Malheiro, *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico e social,* 3 vols., Río de Janeiro, 1866-1867, reeditado en 1944. Sobre los estudios recientes, los más notables son Maurício Goulart, *A escravidão africana no Brasil,* 3.ª ed., São Paulo, 1975; Kátia M. Queiros Mattoso, *Etre esclave au Brésil, XVI^e^-XIX^e^ siècles,* París, 1979; Stuart B. Schwartz, «The manumission of slave in colonial Brazil: Bahia, 1648-1745», en *HAHR,* 54,4 (1974), pp. 603-635; Francisco Vidal Luna, *Escravos y senhores (1718-1804),* São Paulo, 1981; A. J. R. Russell-Wood, *The black man in slavery and freedom in colonial Brazil,* Londres, 1982; y Stuart B. Schwartz, *Sugar plantations in the formation of a Brazilian society (Bahia 1550-1835),* Cambridge, 1985.

Se han publicado uno o dos estudios regionales sobre la demografía en el período colonial. El estudio pionero en estos temas es el de M. L. Marcílio, *La ville de São Paulo: peuplement et population, 1750-1850 (d'aprés les régistres paroissiaux et les recensements anciens),* Ruán, 1968. Véase también Iraci del Nero Costa, *Vila Rica: população (1719-1826),* São Paulo, 1979; L. M. Marcílio, «Croissance de la population pauliste de 1798 à 1828», en *Annales de Démographie Historique,* 1977 (París, 1978), pp. 249-269, y «Población y fuerza de trabajo en una economía agraria en proceso de transformación. La provincia de São Paulo a fines de la época colonial», en N. Sánchez-Albornoz, comp., *Población y mano de obra en América Latina,* Alianza, Madrid, 1985, pp. 115-126.

La estructura, composición y organización de la familia y el hogar a fines del Brasil colonial, recientemente ha comenzado a llamar la atención: véase Donald Ramos, «City and country: the family in Minas Gerais, 1804-1838», en *Journal of Family History,* 3, 4 (Minneapolis, 1978), pp. 161-175, y M. L. Marcílio, «Tendance et structures des ménages dans la Capitainerie de São Paulo (1765-1828) selon les listes nominatives d'habitants», en CNRS, *L'histoire quantitative,* pp. 157-165. También M. L. Marcílio, «Mariage et remariage dans le Brésil traditionel: loi, intensité, calendries», en J. Dupâquier y otros, eds., *Marriage and re-marriage in past populations,* Londres, 1980.

3. *Organización y cambio social en la América española colonial*

Son muy raros los trabajos elaborados que traten sobre la organización social en la América española. Este capítulo está basado, en gran parte, en las obras de James Lockhart que a continuación anotamos: «Encomienda and hacienda: the evolution of the great estate in the Spanish Indies», *HAHR,* 49, 3 (1960), pp. 411-429; introducción a Ida Altman y James Lockhart, eds., *Provinces of early Mexico: variants of Spanish American regional evolution,* Los Ángeles, 1976; «Capital and province, Spaniard and Indian: the example of late sixteenth-century Toluca», en Altman y Lockhart, *Provinces of early Mexico,* pp. 99-123. Véase también Woodrow Borah, «Race and class in Mexico», en *Pacific Historical Review,* 23 (1954), pp. 331-342; Enrique Otte, «Träger und Formen der wirtschaftlichen Erschliessung Lateinamerikas im 16. Jahrhundert», *JGSWGL,* 4 (1976), pp. 226-266, y Richard Boyer, «Mexico in the seventeenth century: transition of a colonial society», *HAHR,* 57 (1975), pp. 454-478. Es posible que los dos capítulos últimos tengan una orientación más económica que social. Existen dos trabajos de temática amplia, realizados por Magnus Mörner, que cubren toda la América española para todo el período colonial, con un enfoque social por una parte, y legal por otra: *Race mixture in the history of Latin America,* Boston, 1976 (hay traducción castellana, *El mestizaje en la historia de Iberoamérica,* Estocolmo, 1960), y *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América,* Estocolmo, 1970. Véase también la síntesis de Guillermo Céspedes, *Latin America: the early years,* Nueva York, 1974, donde resume la investigación básica más reciente. La obra de James Lockhart y Enrique Otte, *Letters and people of the Spanish Indies, sixteenth century,* Cambridge, 1976, contiene análisis de modelos y procesos generales junto con ejemplos específicos; la de Otte, «Die europaïschen Siedler und die Probleme der Neuen Welt, *JGSWGL,* 6 (1969), pp. 1-40, contiene material similar de tipo adicional. Los principios de los capítulos presentes están ilustrados con una visión más amplia, en James Lockhart y Stuart B. Schwartz, *Early Latin America: a history of colonial Spanish America and Brazil,* Cambridge, 1983.

El destacable florecimiento de escritos sobre historia social que tratan los inicios de Latinoamérica ha tomado principalmente la forma de trabajos específicos y teóricos al mismo tiempo. Específicos en cuanto que reconstruyen cuidadosamente la evolución de personas particulares u organizaciones en un tiempo y lugar dados, y teóricos en cuanto que revelan categorías previamente desconocidas y modelos básicos del proceso social general. James Lockhart, en «The social history of colo-

nial Latin America: evolution and potential», *LARR*, 7 (1972), pp. 6-46, examina esta literatura hasta alrededor de 1970, incluyendo notables contribuciones, tales como la de Mario Góngora, *Grupos de conquistadores en Tierra Firme (1509-1530),* Santiago de Chile, 1962, y James Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560. A colonial society,* Madison, 1968 (hay traducción castellana: *El mundo hispanoperuano (1532-1560),* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1982).

Los escritos siguientes corresponden a las monografías más importantes publicadas desde entonces: Pedro Carrasco y otros, eds., *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* México, D.F, 1976; Enrique Otte, *Las perlas del Caribe: Nueva Cádiz de Cubagua,* Caracas, 1977; James Lockhart, *The men of Cajamarca: a social and biographical study of the first conquerors of Peru,* Austin, 1972; Frederick P. Bowser, *The African slave in colonial Peru 1524-1650,* Stanford, 1974; Mario Góngora, *Encomenderos y entancieros: estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la conquista, 1580-1660,* Santiago de Chile, 1970, y «Urban social estratification in colonial Chile, *HAHR,* 55 (1975), pp. 421-448; Peter Marzahl, *Town in the empire: government, politics, and society in seventeenth century Popayán,* Austin, 1978; P. J. Bakewell, *Silver mining and society in colonial Mexico: Zacatecas 1546-1700,* Cambridge, 1971 (hay traducción castellana: *Minería y sociedad en el México colonial: Zacatecas (1546-1700)*, México, D.F., 1976), D. A. Brading, *Miners and merchants in Bourbon Mexico 1763-1810*, Cambridge, 1971 (hay traducción castellana, *Mineros y comerciantes en el reino Borbónico (1763-1810),* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1971), y *Haciendas and ranchos in the Mexican Bajío: León 1700-1860,* Cambridge, 1978; Leon G. Campbell, «A creole establishment: the Audiencia of Lima in the later eighteenth century», *HAHR*, 52 (1972), pp. 1-25; Philip L. Hadley, *Minería y sociedad en el centro minero de Santa Eulalia, Chihuahua (1709-1750),* México, D.F., 1979. Dos trabajos de tipo más general, son el de Arthur J. O. Anderson, Frances Berdan y James Lockhart, eds., *Beyond the Codices,* Berkeley y Los Ángeles, 1976, que es una colección de documentos náhuatl del interior del mundo indígena del México colonial, con extensos materiales introductorios, y el de Altman y Lockhart, *Provinces.*

Existen otros tipos de trabajos, que són más bien agregados o estadísticos, sin una estrecha atención previa sobre el funcionamiento de instituciones, naturalmente éstos ponen mucho menos énfasis en las categorías sociales o en los procesos, pero vistos conjuntamente con el tipo de investigación recién citada, pueden aportar ideas valiosas. Véase, por ejemplo, Peter Boyd-Bowman, «Patterns of Spanish emigration to the Indies until 1600», *HAHR*, 56 (1976), pp. 580-604; Julia Hirschberg, «Social experiment in New Spain: a prosopographical study of the early settlement at Puebla, 1531-1534», *HAHR*, 59 (1979), pp. 1-33; Robert G. Keith, *Conquest and agrarian change: the emergence of the hacienda system on the Peruvian coast,* Cambridge, Mass., 1976; Stephanie Blank, «Patrons, clients, and kin in seventeenth-century Caracas», *HAHR*, 54 (1974), pp. 260-283; Asunción Lavrin y Edith Couturier, «Dowries and wills; a view of women's socioeconomic role in colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790», *HAHR*, 59 (1979), pp. 280-340; Germán Colmenares, *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719,* Bogotá, 1973; John K. Chance, *Race and class in colonial Oaxaca,* Stanford, 1978; Leon G. Campbell, *The military and society in colonial Peru 1750-1810,* Filadelfia, 1978; Christon I. Archer, *The army in Bourbon Mexico, 1760-1810,* Alburquerque, 1977 (hay tra-

ducción castellana: *El ejército en el México borbónico (1760-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1983); Mark A. Burkholder y D. S. Chandler, *From impotence to authority: the Spanish crown and the American Audiencias, 1687-1808,* Columbia, Missouri, 1977; John V. Lombardi, *People and places in Colonial Venezuela,* Bloomington, 1976; Lyman L. Johnson, «Manumission in colonial Buenos Aires», *HAHR*, 59, 1979, pp. 258-279; Herbert S. Klein, «The structure of the hacendado class in late eighteenth-century Alto Perú: the Intendencia de La Paz», *HAHR*, 60 (1980), pp. 191-212; Susan Migden Socolow, *The merchants of Buenos Aires 1778-1810,* Cambridge, 1978; Ann Twinam, «Enterprise and elites in eighteenth-century Medellín», *HAHR*, 59 (1979), pp. 444-475; Doris M. Ladd, *The Mexican nobility at independence 1780-1826,* Austin, 1976 (hay traducción castellana: *La nobleza mexicana en la época de la independencia 1789-1826*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1984); William B. Taylor, *Landlord and peasant in colonial Oaxaca,* Stanford, 1972, y *Drinking homicide and rebellion in colonial Mexican villages,* Stanford, 1979 (hay traducción castellana: *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1987).

4. *La mujer en la sociedad colonial hispanoamericana*

El desarrollo reciente de la historia social ha despertado interés en la investigación del papel de la mujer en la historia, pero la base bibliográfica de la misma ha crecido lentamente. El número de libros publicados sobre el tema en los últimos 20 años es relativamente corto y para muchos tópicos el lector debe consultar libros publicados hace muchos años. Mucha información se encuentra esparcida en una variedad de estudios sobre otros temas de historia social, económica e intelectual, de las cuales es necesario extraerla.

La migración de la mujer española al Nuevo Mundo fue importante sólo en el siglo XVI y hay pocos estudios sobre el tópico. Entre ellos están, Peter Boyd Bowman, «Patterns of Spanish Emigration to the Indies Until 1600», *HAHR,* 65, 4 (1976), pp. 580-604; Nancy O'Sullivan Beare, *Las mujeres de los conquistadores. Las mujeres españolas en los comienzos de la colonización americana, Aportaciones para el estudio de la transculturación,* Madrid, 1956 y Analola Borges, «La mujer pobladora en los orígenes americanos», en *Anuario de Estudios Americanos*, 29 (1972), pp. 389-444. Los valores y actitudes prevalentes en España sobre la mujer y la familia, llevados consigo por hombres y mujeres que migraron a las Indias, es un tema marginal en la historia de Hispanoamérica que, sin embargo, nos ayuda a comprender la formación de una nueva sociedad. Para ese propósito véanse, Ángel Valbuena Prat, *La vida española en la edad de oro,* Barcelona, 1943; Antonio Domínguez Ortiz, *La sociedad española en el siglo XVII,* 2 vols., Madrid, 1963; José Deleito Piñuela, *La mujer, la casa y la moda en la España del rey poeta,* Madrid, 1946; Heath Dillard, *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300,* Cambridge, 1984. James Lockhart ha explorado el tema de transferencia cultural y el papel de la primera generación de mujeres españolas en las Indias en su *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society,* Madison, 1968 (hay traducción castellana: *El mundo hispanoperuano (1532-1560)*, FCE, México, D.F., 1982).

Los derechos legales de las mujeres en Hispanoamérica fueron definidos por la legislación española, que puede ser estudiada en Marcelo Martínez Alcubilla, *Códigos antiguos de España,* 2 vols., Madrid, 1885 y José María Ots Capdequí, «Bosquejo histórico de los derechos de la mujer en la legislación de Indias», en *Revista General de Legislación y Jurisprudencia,* 132 (1918), pp. 161-182, y en su *Estado español en las Indias,* México, D.F., 1946. Consúltese también la útiles síntesis de Silvia Marina Arrom en, *The Women of Mexico City, 1790-1857,* Stanford, 1985, y Edith Couturier, «Women, Family and the Law», en *Journal of Family History,* 10, 3 (1985), pp. 294-304; María Isabel Seona, *Historia de la dote en el derecho argentino,* Buenos Aires, 1982. Las premisas generales establecidas por el Estado español deben ser implementadas por el estudio de la legislación creada *ad hoc* por la corona a través del período colonial, para resolver los problemas económicos y humanos creados por el desarrollo de las posesiones ultramarinas. Para ese propósito, véanse, Richard Konetzke, ed., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810,* 3 vols., Madrid, 1953-1962; Silvio Zavala, *El servicio personal de los indios en Perú,* 2 vols., México, D.F., 1978. La legislación matrimonial que rigió durante todo el período colonial ha sido ampliamente documentada por Daisy Rípodas Ardanaz, *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica,* Buenos Aires, 1977.

Los hechos de las mujeres excepcionales forman un cuerpo de historia popular y anecdotal que, aunque descriptivo, sirve para introducir el tema a quienes se inician en el mismo. En esta categoría están, Stella B. May, *The Conqueror's Lady,* Nueva York, 1930, para Inés de Suárez, y Alejandro Vicuña, *Inés de Súarez,* Santiago, 1941; Nicolás León, *Aventuras de la monja alférez,* México, D.F., 1973; Ventura García, *La Pericholi,* París, 1940; Mirta Aguirre, *Influencia de la mujer en Iberoamérica,* La Habana, 1947. Aunque de difícil lectura, la obra de Benjamín Vicuña Mackenna, *Los Lisperguer y la Quintrala (Doña Catalina de los Ríos),* Valparaíso, 1908, provee información sobre una truculenta figura femenina y la complicada genealogía de una familia chilena. La fascinante figura de Micaela Bastidas, mujer de Tupac Amaru II, es bien tratada en Lillian E. Fischer, *The Last Inca Revolt, 1780-1783,* Norman, Oklahoma, 1966, y Francisco A. Loayza, ed., *Mártires y heroínas,* Lima, 1945. Una versión social sobre la participación femenina en la revuelta de Tupac Amaru, es la de Leon G. Campbell, «Women and the Great Rebellion in Peru, 1780-1783», en *The Americas,* 32, 2, (1985), pp. 163-196. La personalidad histórica que cuenta con la bibliografía más numerosa es la de la poetisa novohispalense sor Juana Inés de la Cruz, uno de cuyos biógrafos ofrece una biblografía de once páginas. Entre los mejores estudios sobre sor Juana están, Anita Arroyo, *Razón y pasión de Sor Juana,* México, D.F., 1971; Fanchon Royer, *The Tenth Muse: Sor Juana Inés de la Cruz,* Paterson, Nueva Jersey, 1952; Julio Jiménez Rueda, *Sor Juana Inés de la Cruz en su época,* México, D.F., 1951; Marie-Cécile Bènassy-Berling, *Humanisme et religion Chez Sor Juana Inés de la Cruz. La Femme et la Culture au XVIIe Siècle,* París, 1982; Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz, o Las trampas de la fe,* Barcelona, 1982. Como contrapartida de esta visión de la mujer excepcional se puede consultar un muestrario de cartas de mujeres, una cuarta parte del cual pertenecen al período colonial. Véase, Sergio Vergara Quiroz, ed., *Cartas de mujeres en Chile, 1630-1885*, Santiago de Chile, 1987.

El trabajo de Judith Prieto de Zegarra, *Mujer, poder y desarrollo en el Perú,* 2 vols., Lima, 1980, estudia la mujer peruana desde el período incaico hasta finales del siglo XIX. De más reciente cosecha para la misma área, es Luis Martín, *Daughters of the Conquistadors. Women of the Viceroyalty of Peru,* Albuquerque, 1983. Para Chile se puede consultar, sor Imelda Cano Roldán, *La mujer en el reyno de Chile,* Santiago de Chile, 1981. Para Nueva España tenemos la reciente obra de Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Las mujeres en la Nueva España. Educación y vida cotidiana,* México, D.F., 1987. Una visión general de los rasgos de la historia de la mujer en Nueva España es la de Asunción Lavrin, «In search of the colonial woman in Mexico: Seventeenth and Eighteen Centuries», en Asunción Lavrin, ed., *Latin American Women: Historical Perspectives,* Westport, Connecticut, 1978 (hay traducción castellana: *Las mujeres Latino-Americanas. Perspectivas Históricas,* México, D.F., 1985. En este volumen, consúltese, Johanna S. R. Mendelson, «The Feminine press: The View of Women in the Colonial Journals of Spanish America, 1790-1810», que estudia la imagen de la mujer en la prensa del período colonial tardío.

El matrimonio y la familia son tópicos de importancia crítica para el estudio de la mujer y sobre el cual apenas existe un puñado de estudios. La importancia del matrimonio, y los lazos familiares y de parentesco entre la elite social, son subrayados por Doris Ladd, *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1810,* Austin, 1976 (hay traducción castellana: *La nobleza mexicana en la época de la independencia, 1780-1810,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1984; Susan M. Socolow, *The Merchants of Buenos Aires, 1778-1810,* Cambridge, 1978; Stephanie Blank, «Patrons, Clients and Kin in Seventeenth-Century Caracas: A methodological essay in Colonial Spanish American Social History», en *HAHR,* 54, 2 (1974), pp. 160-183; John Tutino, «Power, class, and family in the Mexican elite, 1750-1810», en *The Americas,* 39, 3 (1983), pp. 359-382. Las actitudes sociales sobre el matrimonio en Nueva España son exploradas por Patricia Seed, *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico,* Stanford, 1988. Superando una visión estrictamente demográfica del matrimonio, se encuentran los nuevos estudios sobre matrimonio y sexualidad, en los que se abren nuevos horizontes sobre la relación entre valores y prácticas sociales. A ese propósito, véase, Asunción Lavrin, ed., *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America,* Lincoln, 1989. *Familia y Sexualidad en Nueva España,* México, D.F., 1982, producto de un seminario sobre mentalidades, contiene varios ensayos importantes, así como otro volumen orientado hacia los mismos temas es Sergio Ortega, ed., *De la santidad a la perversión,* México, D.F., 1985. Sobre Nuevo México, véase, Ramón Gutiérrez, «Honor, Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846», en *Latin American Perspectives,* 12, 1 (1985), pp. 81-104 y «From Honor to Love: Transformations of the Meaning of Sexuality in Colonial Mexico», en Raymond T. Smith, ed. *Kingship, Ideology and Practice in Latin America,* Chapel Hill, 1984, pp. 237-263.

La historiografía demográfica ha comenzado a abrir nuevas rutas en tópicos como patrones matrimoniales y fertilidad. Sirven de ilustración a esta modalidad, Susan Socolow, «Marriage, Birth, and Inheritance: the Merchants of Eighteenth-century Buenos Aires», en *HAHR,* 60, 3 (1980), pp. 387-406; Michael M. Swann, «The Spatial Dimensions of a Social Process: Marriage and Mobility in Colonial Northern Mexico», en David J. Robinson, ed., *Social Fabric and Spatial Structure*

in Colonial Latin America, Nueva York, 1979; Silvia M. Arrom, «Marriage Patterns in Mexico City, 1811», en *Journal of Family History,* 3, 4 (1978) pp. 376-391. John K. Chance, *Race and Class in Colonial Oaxaca,* Stanford, 1978, contiene información sobre los patrones matrimoniales y su influencia en las relaciones raciales. Otro aporte es el de Robert McCaa, «*Calidad, clase* and marriage in colonial Mexico: the Case of Parral, 1788-90», en *HAHR,* 64, 3 (1984), pp. 477-501.

Una visión general del significado institucional de la familia es el de Elda R. González y Rolando Mellafe, «La función de la familia en la historia social hispanoamericana colonial», en *Anuario. Instituto de Investigaciones Históricas,* Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina, 8 (1965), pp. 55-71. Los estudios sobre la mujer en la familia no abundan. Véase, como ejemplo, Edith Couturier, «Women in a Noble Family: The Mexican Counts of Regla, 1750-1830», en Lavrin, *Latin American Women,* pp. 129-149. Otros estudios exploran la evolución de una familia, subrayando el papel de la mujer, aunque no enfocando sobre el mismo. Un ejemplo es el de Ida Altman, «A Family and Region in the Northern Fringe Lands: The Marqueses de Aguayo of Nuevo León and Coahuila», en Ida Altman y James Lockart, eds., *Provinces of Early Mexico,* Berkeley y Los Ángeles, 1976; Patricia Seed, «A Mexican Noble Family: the Counts of Orizaba Valley, 1560-1867», Tesis de Maestría sin publicar, Universidad de Texas, Austin, 1975; José Toribio Medina, *Los Errázuris. Notas biográficas y documentos para la historia de esta familia en Chile,* Santiago de Chile, 1964. Íntimamente relacionados con la familia, las dotes y los testamentos, han sido estudiados como fuentes directas por Asunción Lavrin y Edith Couturier para iluminar el papel socioeconómico de la mujer en el México colonial en «Dowries and Wills: A View of Women's Socio-Economic Role in Colonial Guadalajara and Puebla, 1640-1790», *HAHR,* 59, 2 (1979), pp. 280-304. Una vista general del papel de la mujer en la economía urbana es la de John E. Kicza, «La mujer y la vida comercial en la ciudad de México a finales de la colonia», *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 2, 4 (1981), pp. 39-59.

La posición y el papel de la mujer en las sociedades precolombinas, esencial para comprender las continuidades y transformaciones sociales durante el período colonial, se pueden obtener en varias obras generales sobre esas culturas. Sobre los aztecas e incas, véase *HALC,* 1, ensayos bibliográficos 1 y 3. Más específicamente, el estudio de Pedro Carrasco, «The Joint Family in Ancient Mexico: the Case of Lolotla», en Hugo Nutini y otros, ed:, *Essays on Mexican Kingship,* Pittsburgh, 1976. La situación de la mujer indígena después de la conquista ha sido bien documentada en los estudios de: Elinor C. Burkett, «Indian Women and White Society: The Case of Sixteenth-century Peru», en Lavrin, *Latin American Women,* pp. 101-128, y «In Dubious Sisterhood: Class and Sex in Spanish South America», *Latin American Perspectives,* 4, 1, 2 (1977), pp. 18-26; William Sherman, *Forced Labor in Sixteenth Century Central America,* Lincoln, 1979; Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches. Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru,* Princeton, 1987. La mujer yucateca en el mismo período recibe especial atención en, Inga Clendinnen, «Yucatec Mayan Women and the Spanish Conquest: Role and Ritual in Historical Reconstruction», en *Journal of Social History* (1982), pp. 427-442. Una útil comparación de la mujer indígena en el período precolombino y en el siglo XX es la de Anna-Brita Hellbom, *La participación cultural de las mujeres indias y mestizas en el México precortesiano y postrevolucionario,* Estocolmo, 1967.

Para información sobre mujeres esclavas, véase *HALC,* IV, ensayo bibliográfico 5 y Miguel Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela,* Caracas, 1967, así como un capítulo sobre la mujer esclava en la tesis doctoral sin publicar de Elinor Burkett, «Early Colonial Peru: The Urban Female Experience», Universidad de Pittsburgh, 1975, capítulo 5, «Black women in white society», pp. 252-295. Sobre la familia esclava, véase David S. Chandler, «Family Bonds and the Bondsman: The Slave Family in Colonial Colombia», en *Latin American Research Review,* 16, 2 (1981), pp. 107-131. Información sobre la mujer esclava negra en México y Perú también se encuentra en libros sobre el sistema de esclavitud negra, como Gonzalo Aguirre Beltrán. *La población negra de México, 1519-1810,* México, 1972; Colin Palmer, *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650,* Cambridge, Massachusetts, 1976; Frederic P. Bowser, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650,* Stanford, 1974; Nicholas P. Cushner, «Slave Mortality and Reproduction in Jesuit Haciendas in Colonial Peru», en *HAHR,* 55 (1975), pp. 175-199.

Aunque el concepto de educación formal de la mujer no comenzó a desarrollarse sino hasta finales del período colonial, la educación informal y el desarrollo institucional de la enseñanza puede y debe investigarse. Las obras de educadores y filósofos españoles han sido mencionadas en las notas de este capítulo. A esas referencias se deben añadir una novela educacional de principios del siglo XIX, pero que representa las ideas de las últimas décadas del imperio español, José Joaquín Fernández de Lizardi, *La Quijotita y su prima,* México, D.F., 1967, y un reciente estudio sobre Luis Vives por G. Kaufman, «Juan Luis Vives on the Education of Women», en SIGNS: Journal of Women in Culture and Society, 3, 4 (1978), pp. 891-896. Sobre el desarrollo institucional de la educación, véase Elisa Luque Alcaide, *La educación en Nueva España,* Sevilla, 1970, pp. 163-204; Pablo Cabrera, *Cultura y beneficiencia durante la colonia,* 2.ª ed., Córdoba, 1928; Gloria Carreño Alvarado, *El colegio de Santa Rosa de Santa María de Valladolid, 1743-1810,* Morelia, Michoacán, 1979. Para una visión general de la cultura femenina en Nueva España, consúltese Josefina Muriel, *Cultura femenina novohispana,* México, D.F., 1982, y un intento de estudio global hispanoamericano en Guillermo Furlong Cardiff, *La cultura femenina en la época colonial,* Buenos Aires, 1951. La figura de la mujer en la literatura colonial es estudiada por Julie Greer Johnson, *Women in Colonial Spanish American Literature,* Westport, Connecticut, 1983.

Con pocas excepciones, la vida conventual femenina ha sido desatendida por los historiadores de la Iglesia. Para información sobre este tema debemos usar varias historias generales de la Iglesia ya un poco añejas y monografías sobre la fundación y desarrollo de algunos conventos. Para comenzar, se puede consultar una obra general como la de Antonio Egaña, S. J., *Historia de la iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta el siglo XIX,* Madrid, 1966. Para la historia local véase Mariano Cuevas, S. J. *Historia de la Iglesia en México,* 5, vols., México, D.F., 1921-1928, que, aunque plagada de prejuicios personales, es informativa y da una visión general sobre los conventos de monjas. Otras obras son menos completas, pero útiles. Por ejemplo, véanse José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada,* 2 vols., Bogotá, 1869. Las historias de las órdenes regulares escritas durante el mismo período colonial también ofrecen datos sobre los conventos femeninos. Véase, por ejemplo, Antonio de la Calancha y Bernardo Torres, O.S.A., *Crónicas agustinianas del Perú,* 2 vols., Madrid, 1972; fray Diego de

Córdova Salinas, O.F.M., *Crónicas franciscanas de las provincias del Perú,* Washington, D.C., 1957; fray Alonso de Zamora, R.P., *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada,* Caracas, 1930; Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores,* 3.ª ed., México, D.F., 1955. La historia de conventos femeninos coloniales son menos numerosas que las historias de las órdenes en general. Dos buenos ejemplos, son Ventura Travada, «El suelo de Arequipa convertido en cielo en el estreno del religioso monasterio de Santa Rosa de Santa María», en Manuel Odriozola, ed., *Documentos literarios del Perú,* X, Lima, 1877, pp. 5-326; y Carlos de Sigüenza y Góngora, *Paraíso Occidental,* México, 1648, que trata sobre el convento de Jesús María en México. A pesar de que todas estas obras tienen un franco sentimiento piadoso, son ricas en detalles históricos y reflejan el espíritu del período en que fueron escritas.

Los escritos recientes sobre conventos de monjas se concentran sobre Nueva España (México). Josefina Muriel ha escrito numerosas obras sobre la mujer, y entre ellas se encuentran, *Conventos de Monjas en la Nueva España,* México, D.F., 1946; *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática novohispana,* México, D.F, 1974. Ambos son muy informativos. Las monjas indígenas del México del siglo XVIII han sido estudiadas en dos obras: Josefina Muriel, *Las indias caciques de México,* México, D.F., 1963; y por Ann Miriam Gallagher, R.S.M., «The Indian Nuns of Mexico City's monasterios of Corpus Christi, 1724-1821», en Lavrin, *Latin American Women,* pp. 150-172. La tesis doctoral de la madre Gallagher ofrece datos muy importantes sacados de dos archivos monacales, y se titula, «The family Background of the Nuns of Two monasterios in Colonial Mexico: Santa Clara, Querétaro, and Corpus Christi, Mexico City (1724-1822)», Universidad Católica de América, tesis doctoral inédita, 1972. Asunción Lavrin ha escrito varios ensayos sobre el significado económico de los conventos mexicanos y una tesis doctoral sobre los conventos en México en el siglo XVIII. Citamos, entre otros, «Religious Life of Mexican Women in the XVIII Century», Harvard University, tesis doctoral inédita, 1963; «The Role of Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteenth Century», en *HAHR,* 46, 3 (1966), pp. 371-393; «El convento de Santa Clara de Querétaro. La administración de sus propiedades en el siglo XVII», en *HM,* 25, 1 (1975), pp. 76-117; «Women in Convents. Their Economic and Social Role in Colonial Mexico», en Berenice Carroll, ed., *Liberating Women's History,* Urbana, 1976, pp. 250-277. De carácter más global son, de la misma autora, «Women and Religion in Spanish America», en Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller, eds., *Women and Religion in America. The Colonial and Revolutionary Period,* vol. II, San Francisco, 1983, pp. 42-78; «Female Religious», en Louisa Schell Hoberman y Susan Migden Socolow, eds., *Cities and Society in Colonial Latin America,* Albuquerque, 1986. pp. 165-195. Un importante documento colonial, la autobiografía de una monja, ha sido editada recientemente por Mario Federico Podestá y Armando de Ramón, *Relación autobiográfica (Úrsula Suárez, 1666-1749),* Santiago de Chile, 1984.

5. *Los africanos en la sociedad de la América española colonial*

Los pasados 30 años han presenciado un florecimiento destacable del estudio del esclavismo en la América española colonial. A principios de la década de los setenta, Frederick P. Bowser publicó un estudio sobre la literatura existente, «The African in colonial Spanish America: reflections on research achievements and priorities», *LARR,* 7 (1972), pp. 77-94, que, aunque todavía continúa siendo útil, en muchos aspectos está ya anticuado.

Un panorama claro del comercio de esclavos en la América española, junto a estimaciones más detalladas y fiables del volumen dedicado al comercio de esclavos y de próxima aparición, puede encontrarse en Philip D. Curtin, *The Atlantic slave trade: a census,* Madison, 1969. Es probable que este estudio no sea superado en muchos años. El lector interesado también deberá consultar Jorge Palacios, *La trata de negros por Cartagena de Indias,* Tunja, 1973; Enriqueta Vila Vilar, *Hispanoamérica en el comercio de esclavos,* Sevilla, 1977; Herbert S. Klein, *The Middle Passage: comparative studies in the Atlantic slave trade,* Princeton, 1977, y Colin A. Palmer, *Human cargoes: The British slave trade to Spanish America 1700-1739,* Urbana, 1981.

Es indispensable reseñar otros dos estudios: el monumental trabajo sobre el comercio entre España y América, de Pierre y Huguette Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1650),* 8 vols., en II, París, 1955-1960, y el trabajo clásico escrito por Georges Scelle, *La traite négrière aux Indes de Castille,* 2 vols., París, 1906. No obstante, hay que advertir al lector: los Chaunus estuvieron más interesados en el comercio español a través de Sevilla en general que en las complejidades de la trata de esclavos y, en este sentido, el acercamiento a este último aspecto es accidental. A pesar de su mérito, el estudio de Scelle pertenece a un período historiográfico distinto; la consideración de las realidades económicas domina actualmente sobre los legalismos, aunque conocer este último aspecto resulte provechoso.

En lo que afecta a la esclavitud en la América española colonial, el libro de Frank Tannenbaum, *Slave and citizen: the Negro in the Americas,* Nueva York, 1947 (hay traducción castellana: *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano,* Paidós, Buenos Aires, 1968), ya discutido en el texto, produjo un gran impacto dentro del círculo académico. El esclavismo y las cuestiones que se derivan de dicha institución, tales como manumisión, abolición y relaciones de raza se convirtieron en serios temas de investigación y pensamiento. La tesis de Tannenbaum fue posteriormente refinada, aunque quizá con un énfasis desmesurado en Estados Unidos, por Stanley Elkins, en *Slavery: a problema in American institutional and intellectual life,* Chicago, 1959, y, en muchos aspectos recibió apoyo adicional, posiblemente inesperado, del brillante trabajo de Eugene D. Genovese, *The world the slaveholders made,* Nueva York, 1969 (hay traducción parcial en castellano: *Esclavitud y capitalismo,* Ariel, Barcelona, 1971), análisis marxista de la esclavitud en el hemisferio occidental, impregnado de una deliciosa tendencia hacia lo aristocrático. Una corrección del trabajo de Elkins se encuentra en la reseña crítica de Sidney Mintz en, «Review of Stanley M. Elkins "Slavery"», *American Anthropologist,* 63 (1961), pp. 579-587. Véase también el cuidadoso estudio de David Brion Davis, con su análisis de las justificaciones morales de la esclavitud, en *The problem of slavery in Western culture,* Ithaca, 1966; reimpreso en E. Genovese y Laura Foner, *Slave-*

ry in the New World: a reader in comparative history, Englewood Cliffs, 1969.

A pesar del creciente interés por la historia de la esclavitud en la América española durante la colonia, siguen siendo pocos los ensayos generales existentes sobre el tema en cuestión. Un estudio clásico es el de José Antonio Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo y en especial en los países américo-hispanos,* 4 vols., La Habana, 1938, pero el estudio revela más sobre los prejuicios de los cubanos en alcanzar la independencia de España que en lo que afecta a la esclavitud durante la colonia. Un buen estado de la cuestión hasta mediados de la década de 1970 es el de Leslie B. Rout, Jr., *The African experience in Spanish America, 1502 to the present day,* Cambridge, 1976. Véase también Rolando Mellafe, *La esclavitud en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1972. Para las revueltas de los esclavos, véase Richard Price, *Maroon societies. Rebel slave communities in the Americas,* Nueva York, 1973 (hay traducción castellana: *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas,* Siglo XXI), y Vera Rubin y A. Tuden, eds., *Comparative perspectives on slavery in New World plantation societies,* sección VI, Nueva York, 1977. La mejor puesta al día hoy es H. S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe,* Alianza, Madrid, 1986.

Durante las últimas tres décadas, los avances más espectaculares en el conocimiento de la esclavitud hispanoamericana colonial se han realizado en los estudios de carácter regional. Sobre México, el trabajo de Colin A. Palmer, *Slaves of the white God: blacks in Mexico, 1570-1650,* Cambridge, Mass., 1976, evoca de manera excelente las realidades de la esclavitud de esta colonia durante su apogeo, y, en gran parte, reemplaza el trabajo pionero de Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México, 1519-1810,* México, D.F., 1972², aunque este último todavía pueda usarse con provecho en lo referente a los finales del período colonial. También es digno de mención el trabajo de Ward Barrett, *The sugar hacienda of the Marqueses del Valle,* Minneapolis, 1970 (hay traducción castellana: *La hacienda azucarera de los marqueses del Valle,* Siglo XXI, Madrid, 1977), estudio cuidadoso y bellamente detallado del funcionamiento de la hacienda de Cortés, y del papel de la esclavitud como fuerza de trabajo. También se debe hacer referencia a David M. Davidson, «Negro slave control and resistance in colonial Mexico, 1519-1650», *HAHR*, 46 (1966), pp. 235-253, posiblemente el mejor relato existente del fenómeno del cimarronaje y los intentos españoles para enfrentarse a esta cuestión.

Sobre Perú, la espléndida investigación de James Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560: a colonial society,* Madison, 1968, ha sido complementada y ampliada por Frederick P. Bowser, *The African slave in colonial Peru, 1624-1650,* Stanford, 1974. Ambos libros se basan profundamente en documentos notariales. Véase también Nicholas P. Cushner, «Slave mortality and reproduction in Jesuit haciendas in colonial Peru», *HAHR*, 55 (1975), pp. 175-199. Por último señalar A. N. Chávez-Hita, «Trabajadores esclavos en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1714-1763», en E. C. Frost y otros, comp., *El trabajo y los trabajadores en la historia de México,* México, D.F., 1977.

Cuba también ha recibido una impresionante atención académica. Los trabajos seminariales de Fernando Ortiz Fernández, especialmente *Hampa afro-cubana: los negros esclavos,* La Habana, 1916, puede ahora leerse junto a estudios escritos, con diferentes perspectivas, con una erudición académica más detallada. Entre éstos,

en primer lugar destaca el libro de Franklin W. Knight, *Slave society in Cuba during the nineteenth century,* Madison, 1970, que ahonda profundamente en el papel que jugó el azúcar y la esclavitud en la transformación de la estructura socioeconómica de la isla. Del mismo autor, véase también «Origins of wealth and the sugar revolution in Cuba, 1750-1850», *HAHR,* 57 (1977), pp. 231-253. Un contraste interesante lo proporciona el trabajo de Herbert S. Klein, *Slavery in the Americas: a comparative study of Virginia and Cuba,* Chicago, 1967, el cual intenta aplicar la tesis de Tannenbaum con una detallada investigación. Véase también Gwendolyn M. Hall, *Social control in slave plantation societies. A comparison of St. Domingue and Cuba,* Baltimore, 1971. La trata de esclavos cubana durante la centuria decimonónica y la agonía política de su abolición ha sido detallada por Arthur F. Corwin, *Spain and the abolition of slavery in Cuba, 1817-1886.* Austin, 1967, y David Murray, *Odious commerce. Britain, Spain and the abolition of the Cuban slave trade,* Cambridge, 1980. La lista de trabajos sobre Cuba se completa con Manuel Moreno Fraginals, *El Ingenio,* 3 vols., La Habana, 1978; Levi Marrero,. *Cuba: economía y sociedad. Azúcar, ilustración y conciencia (1763-1868),* 3 vols., Madrid, 1983-1984; K. F. Kiple, *Blacks in colonial Cuba 1774-1899*, Gainesville, 1976; José Luciano Franco, *Comercio clandestino de esclavos,* La Habana, 1980; Juan y Verena Martínez Alier, *Cuba: economía y sociedad,* Ruedo Ibérico, Francia, 1972; Raúl Cepero Bonilla, *Azúcar y abolición*, Crítica, Barcelona, 1976; Rebecca J. Scott, *Slave emancipation in Cuba the transition to free labour,* Princeton, 1985; Manuel Moreno Fraginals, Herbert S. Klein y Stanley L. Engerman, «Nivel y estructura del precio de los esclavos en las plantaciones de Cuba a mediados del siglo XIX: un estudio comparado», en *Revista de Historia Económica,* 1, 1 (1983); M. Moreno Fraginals y otros, *Between slavery and free labour: the spanish speaking Caribbean in the nineteenth century,* Baltimore, 1985. Una bibliografía completa hasta mediados de la década de 1980 se encuentran en Ernesto Ruiz, «Bibliografía sobre la esclavitud en Cuba», en *La esclavitud en Cuba*, Instituto de Ciencias Históricas, Academia de Ciencias de Cuba, La Habana, 1986.

Aunque la esclavitud fue, como fuente de mano de obra, menos importante en la isla hermana de Puerto Rico, curiosamente todavía falta una investigación que muestre su importancia. Entretanto, el lector debe remitirse a Luis M. Díaz Soler, *Historia de la esclavitud en Puerto Rico, 1493-1890,* Río Piedras, 1965[2], y Sidney Mintz, «Labour and sugar in Puerto Rico and in Jamaica, 1800-1850», *Comparative Studies in Society and History,* I (1959), pp. 273-280; Andrés A. Ramos Mattei, comp., *Azúcar y esclavitud,* Río Piedras, 1982; y F. A. Scarano, *Sugar and Slavery in Puerto Rico. The plantation economy of Ponce, 1800-1850,* Madison, 1984.

En cuanto a Colombia, ha tenido buena acogida el significativo libro de William Frederick Sharp, *Slavery on the Spanish frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810,* Norman, 1976, el cual detalla la importancia del papel de los negros en las actividades de la minería de oro de esta colonia, en un área que hasta esa fecha mantiene un notable grado de subdesarrollo. En su prefacio (p. ix), Sharp anota otros trabajos útiles sobre la esclavitud en Colombia, pero dos de ellos merecen mencionarse: el análisis general, hecho por James F. King, «Negro slavery in New Granada», en *Greater America: essays in honor of Herbert Eugene Bolton,* Berkeley, 1945, y Jaime Jaramillo Uribe, «Esclavos y señores en la sociedad colombiana del siglo XVIII», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura,* I (1963),

pp. 3-55. Véase David Chandler, «Family bonds and the bondsman. The slave family in colonial Colombia», *LARR*, 16 (1981).

Para el estudiante de la esclavitud venezolana, existen dos trabajos de suprema importancia: Miguel Acosta Saignes, *Vida de los esclavos en Venezuela*, Caracas, 1967, y John V. Lombardi, *The decline and abolition of Negro slavery in Venezuela*, Westport, 1971, posiblemente el libro más agudo del proceso de emancipación en hispanoamérica. Véanse también los trabajos de Lombardi, *People and places in colonial Venezuela*, Bloomington, 1976, y de Robert Ferry, «Encomienda, African slavery and agriculture in seventeenth-century Caracas», *HAHR*, 61, 4 (1981), pp. 609-635.

No existe todavía un análisis de carácter general de la esclavitud negra en Argentina, pero es necesario mencionar diversas notables monografías: Emiliano Endrek, *El mestizaje en Córdoba: siglo XVII y principios del XIX*, Córdoba, 1966; Ceferino Garzón Maceda y José Walter Dorflinger, «Esclavos y mulatos en un dominio rural del siglo XVIII en Córdoba», *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, II, serie 2.ª (1961), pp. 627-640; Lyman L. Johnson, «Manumision in colonial Buenos Aires 1776-1810», *HAHR*, 59, 2 (1979), pp. 258-279; José Luis Masini, *La esclavitud negra en Mendoza*, Mendoza, 1962, y Elena F. Scheüss de Studer, *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*, Buenos Aires, 1958. Para el último período, véase G. R. Andrews, *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*, Madison, 1980.

En lo que a Chile se refiere, se está igualmente a la espera del historiador que trate sobre la esclavitud africana. No obstante, debemos anotar dos trabajos: Rolando Mellafe, *La introducción de la esclavitud negra en Chile: tráfico y rutas*, Santiago de Chile, 1959, y Gonzalo Vial Correa, *El africano en el reino de Chile: ensayo histórico-jurídico*, Santiago de Chile, 1957.

La esclavitud en otras regiones de Hispanoamérica ya ha recibido la atención merecida, pero los títulos más importantes son anotados abajo. Por encima de categorizaciones, pero de lectura muy valiosa, está el libro de Paulo de Carvalho Neto, *Estudios afros: Brasil-Paraguay-Uruguay-Ecuador*, Caracas, 1971.

Separados por zonas, son de significación importante los siguientes títulos:

Bolivia: Inge Wolff, «Negersklaverei und Negerhanded in Hochperu 1545-1640», *JSWGL*, I (1964), pp. 157-186.

Panamá y América Central: Alfredo Castillero Calvo, *La sociedad panameña: historia de su formación e integración*, Panamá, 1970; Quince Ducan y Carlos Meléndez, *El negro en Costa Rica*, San José, 1972; Oscar R. Aguilar, «La esclavitud en Costa Rica durante el período colonial (hipótesis del trabajo)», *Estudios Sociales Centroamericanos*, 5 (1973), pp. 187-199.

Ecuador: Julio Estupiñan Tello, *El negro en Esmeraldas: apuntes para su estudio*, Quito, 1967.

República Dominicana: Flanklyn J. Franco Pichardo, *Los negros, los mulatos y la nación dominicana*, Santo Domingo, 1970[2]; Carlos Larrazábal Blanco, *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, Santo Domingo, 1967; Rubén Sibie, *Economía, esclavitud y población*, Santo Domingo, 1976; y C. E. Deive, *La esclavitud del negro en Santo Domingo (1492-1844)*, 2 vols., Santo Domingo, 1980.

Paraguay: Josefina Plá, *Hermano negro: la esclavitud en el Paraguay*, Madrid, 1972.

Uruguay: Ildefonso Pereda Valdés, «El negro en el Uruguay», *Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay,* 25 (1965); Ema Isola, *La esclavitud en el Uruguay,* Montevideo, 1975.

En general, la información referente a la esclavitud en las colonias españolas de América procede de los títulos citados arriba, no obstante, algunos trabajos de dos temas especializados merecen citarse. El primero de ellos es la manumisión y el papel de los negros libres en Hispanoamérica, en este sentido, el lector puede consultar los siguientes títulos: Frederick P. Bowser, «Colonial Spanish America», en David W. Cohen y Jack P. Greene, eds., *Neither slave nor free: the freeman of African descent in the slave societies of the New World,* Baltimore, 1972, y «The free person of color in Mexico City and Lima: manumission and opportunity, 1580-1650», en Stanley L. Engerman y Eugene D. Genovese, eds., *Race and slavery in the western hemisphere: quantitative studies,* Princeton, 1975, pp. 331-368; Alan Kuethe, «The status of the free pardo in the disciplined militia of New Granada», *The Journal of Negro History,* 56 (1971), pp. 105-118, y Magnus Mörner, *Race mixture in the history of Latin America,* Boston, 1968 (hay traducción castellana: *El mestizaje en la historia de Iberoamérica,* Estocolmo, 1960). Véase Verena Martínez Olier, *Class and colour in nineteenth century Cuba,* Cambridge, 1974.

El Segundo, la cuestión del descontento y rebelión de los esclavos requiere la mención de algunos trabajos impresionantes que trascienden el área: Eugene D. Genovese, *From rebellion to revolution,* Baton Rouge, 1979, serie de lecturas que explora el tema desde una perspectiva hemisférica; Carlos Federico Guillot, *Negros rebeldes y negros cimarrones: perfil afroamericano en la historia del Nuevo Mundo durante el siglo XVI,* Buenos Aires, 1961; y H. Aptheker, *Las revueltas de los esclavos negros americanos,* Madrid, 1978.

6. *Las sociedades indias bajo el dominio español*

El libro editado por Charles C. Griffin, *Latin America. A guide to the historical literature,* Austin, 1971, contiene en la sección B, pp. 117-148, una relación bibliográfica a cargo de Howard F. Cline dedicada a los escritos sobre etnohistoria hispanoamericana hechos hasta 1967. Esta parte proporciona alrededor de 300 referencias de trabajos básicos relacionados con la etnohistoria anterior y posterior a la conquista, acompañadas de comentarios críticos. Muchas de las entradas son originales de la *Guide;* en cambio, otras son procedentes del *Handbook of Latin American Studies*, en el cual Henry B. Nicholson inició, en el número 22 (1960), una sección sobre la etnohistoria de Mesoamérica, y John V. Murra, en el número 29 (1967), otra sección dedicada a la etnohistoria de Sudamérica. El *Handbook of Latin American Studies* es el principal trabajo bibliográfico de consulta permanente. Las secciones sobre la etnohistoria son ahora publicadas como parte de los volúmenes de humanidades que salen editados cada dos años. El estudiante debe tener en cuenta que los trabajos relacionados con la historia indígena durante el período colonial, muchas veces pueden encontrarse en secciones distintas a las de la etnohistoria, especialmente en las dedicadas a la historia y a la etnología.

El principal trabajo de consulta sobre etnohistoria y, particularmente, la bibliografía etnohistórica de Mesoamérica es la *Guide to ethnohistorical sources,* la cual

incluye los últimos cuatro volúmenes (12-15) de Robert Wanchope, ed., *Handbook of Middle American Indians,* Austin, 1964-1975. Estos cuatro volúmenes fueron editados por Howard Cline y aportan artículos sobre materiales bibliográficos relevantes, relaciones geográficas, crónicas y sus autores, códices, tradiciones nativas y europeas y muchas otras cosas. No existe ninguna guía comparable a la del material de fuentes etnohistóricas de Sudamérica, salvo el sumario crítico bibliográfico de John V. Murra, «Current research and prospects in Andean etnohistory», *LARR,* 5 (1970), pp. 3-36, y el estado de la cuestión, escrito por Karen Spalding, «The colonial Indian: past and future research perspectives», *LARR,* 7 (1972), pp. 47-76.

Entre los trabajos básicos del control institucional español sobre la población indígena, se incluye el de Clarence Haring, *The Spanish empire in America,* edición revisada, Nueva York, 1963 (hay traducción castellana: *El Imperio Hispánico en América,* Soler-Hachette, Buenos Aires, 1966), el cual continúa siendo el sumario general más satisfactorio, y una serie de escritos en torno a los temas principales: Alberto Mario Salas, *Las armas de la conquista,* Buenos Aires, 1950, basado en la conquista, la guerra y las armas; Silvio Zavala, *La encomienda indiana,* Madrid, 1935, y *Las instituciones jurídicas en la conquista de América,* Madrid, 1935, edición revisada, 1971; L. B. Simpson, *The encomienda in New Spain. The beginning of Spanish Mexico,* Berkeley y Los Ángeles, 1966 (hay traducción castellana: *Los conquistadores y el indio americano,* Ediciones Península, Barcelona, 1970); Guillermo Lohmann Villena, *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias,* Madrid, 1957; Constantino Bayle, *Los cabildos seculares en la América española,* Madrid, 1952, y muchos otros más. El trabajo de Peter Gerhard, *A guide to the historical geography of New Spain,* Cambridge, 1972, es fundamental para la historia de las encomiendas, corregimientos, fundación de pueblos e instituciones y acontecimientos locales. Debe considerarse con especial atención el estudio de Lewis Hanke, que trata sobre el trato justo a los indígenas, en *The Spanish struggle for justice in the conquest of America,* Filadelfia, 1949 (hay traducción castellana: *La lucha por la justicia en la conquista española de América,* Buenos Aires, 1949), y el de Edward H. Spicer, *Cycles of conquest. The impact of Spain, Mexico and the United States on the Indians of the South-West 1533-1960,* Tucson, 1962, donde se examina el tema del contacto entre blancos e indios en el norte de México y suroeste de los Estados Unidos.

El estudio clásico que trata la cuestión de la conversión de los indígenas en México hacia 1570 es el de Robert Ricard, *La «conquête spirituelle» du Mexique,* París, 1933 (hay traducción castellana: *Conquista espiritual de México,* JUS, México, D.F., 1947). La literatura histórica sobre las misiones del norte de México y fronterizas es demasiado larga para resumirla aquí. Para la América del Sur, véase, especialmente, Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú,* 1952; Antonine Tibesar, *Franciscan beginnings in colonial Peru (1532-1600),* Sevilla, 1953, y Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou coloniale. «L'extirpation de l'idolâtrie» entre 1532 et 1660,* Lima, 1971 (hay traducción castellana: *La destrucción de las religiones andinas (conquistadores y colonia),* UNAM, México, D.F., 1977.

Son importantes los escritos basados en los tributos, la tierra y la mano de obra de José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI,* México, D.F., 1952; L. B. Simpson, *Exploitation of land in central México in the*

sixteenth-century, Berkeley y Los Ángeles, 1952; François Chevalier, *La formation des grands domaines au Mexique. Terre et société aux XVIe-XVIIe siècles,* París, 1952 (hay traducción castellana: *La formación de los latifundios en México. Tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII,* FCE, México, D.F., 1975), y las series de introducciones de Silvio Zavala y María Costelo, eds., *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España,* 8 vols., México, D.F., 1939-1946. Todos estos estudios están relacionados con México y, una vez más, no existen trabajos que se les puedan comparar, por lo que a Sudamérica respecta. Un trabajo importante publicado sobre la hacienda en Perú es el de Robert G. Keith, *Conquest and agrarian change. The emergence of the hacienda system on the Peruvian coast,* Cambridge, Mass., 1976. Un estudio de carácter general sobre la mano de obra, es el de Juan A. y Judith E. Villamarín, *Indian labor in mainland colonial Spanish America,* Newark, Delaware, 1975. En cuanto a las relaciones entre españoles e indígenas, son dignos de mención el artículo de Elman R. Service, «Indian-European relations in colonial Latin America», *American Anthropology,* 57 (1955), pp. 411-425, y el examen general realizado por Magnus Mörner, *Race mixture in the history of Latin America,* Boston, 1967 (hay traducción castellana: *El mestizaje en la historia de Iberoamérica,* Estocolmo, 1960).

El estudio de la sociedad indígena bajo el mandato colonial debe mucho al trabajo seminal de los demógrafos de California, L. B. Simpson, Sherburne F. Cook y Woodrow Borah, que se inició hacia 1940 y ha continuado hasta hoy, publicado principalmente en la serie Ibero-Americana. Véase ensayo bibliográfico 1. W. Borah, en especial, ha investigado materiales demográficos originales en estudios de la organización social indígena, pagos tributarios, mano de obra y precios. El trabajo pionero en el análisis de los textos y códices náhuatl, que sirvieron de base para la historia social y estructura social indígenas, ha sido llevado a cabo por Pedro Carrasco, Joaquín Galarza, Hanns J. Prem y otros. Frances Karttunen y James Lockhart también han examinado la historia colonial de la lengua náhuatl, en *Nahuatl in the middle years. Language contact phenomena in texts of the colonial period,* Berkeley y Los Ángeles, 1976. Entre los estudios de la sociedad indígena en zonas concretas de México se han de mencionar el de Delfina López Sarrelange, *La nobleza indígena de Patzcuaro en la época virreinal,* México, D.F., 1965; Charles Gibson, *Tlaxcala in the sixteenth century,* New Haven, 1952, y *The Aztecs under Spanish rule,* Stanford, 1964 (hay traducción castellana: *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810.* Siglo XXI, México, D.F., 1967); William B. Taylor, *Landlord and peasant in colonial Oaxaca,* Stanford, 1972, y *Drinking, homicide and rebellion in colonial Mexican villages,* Stanford, 1972 (hay traducción castellana: *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas,* Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1987); Ronald Spores, *The Mixtec kings and their people,* Norman, Oklahoma, 1967, y la colección de estudios editados por Ida Altman y James Lockhart, *Provincies of early Mexico,* Berkeley y Los Ángeles, 1976.

En lo que afecta a la América del Sur, los trabajos comparativos empezaron más tarde y no están tan avanzados como en México, pero la investigación actual está avanzando rápidamente. Un examen pionero fue el de George Kubler, «The Quechua in the colonial world», vol. II (1946) del *Handbook of South American Indians,* editado por Julian H. Steward. Muchas de las contribuciones recientes están en forma de artículos especializados. No obstante, véase Nathan Wachtel, *La*

vision des vainçus, París, 1971 (hay traducción castellana: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española,* Madrid, 1976), donde se desarrolla un análisis estructuralista de la vida y pensamiento indígena en Perú, con un enfoque amplio e imaginativo. Véanse también, especialmente para el siglo XVI, los artículos y estudios de Waldemar Espinosa Soriano, Alvaro Jara, Udo Oberen, María Rostworowski de Diez Canseco y Karen Spalding, que examinan la organización social indígena, la mano de obra, curacas, visitas, señoríos y temas relacionados con todo ello.

7. *Los indios y la frontera en el Brasil colonial*

La literatura que trata sobre los indios del Brasil, es claramente más rica en lo que respecta al siglo XVI que en lo referente a las centurias posteriores. Para los autores contemporáneos y literatura secundaria, véase Hemming, *HALC,* 1, capítulo 5, ensayo bibliográfico 5.

El estudio fundamental sobre el oeste y sur durante el siglo XVII, aunque algunas veces confuso, es el de Afonso Escragnolle Taunay, *História geral das bandeiras paulistas,* 11 vols., São Paulo, 1924-1950. La mayoría de los documentos sobre el conflicto bandeirante-jesuita está en los siete volúmenes editados por Jaime Cortesão y Hélio Vianna, *Manuscritos da Coleção De Angelis,* Río de Janeiro, 1951-1970, y en Jaime Cortesão, *Rapôso Tavares e a formação territorial do Brasil,* Río de Janeiro, 1958, e *Introdução à história das bandeiras,* 2 vols., Lisboa, 1964. Véase también Alfredo Ellis Júnior, *Meio século de bandeirismo,* São Paulo, 1948; José de Alcântara Machado, *Vida e morte do bandeirante,* São Paulo, 1943, y los trabajos de Sérgio Buarque de Holanda. Muchas de las fuentes básicas han sido traducidas al inglés en Richard Morse, ed., *The Bandeirantes: the historical role of the Brazilian pathfinders,* Nueva York, 1965. Existe información contemporánea sobre los bandeirantes en Pedro Tacques de Almeida Paes Leme, *Nobliarchia Paulistana e Historia da Capitania de S. Vicente* [1772] y en las colecciones de documentos, tales como: *Actas da Câmara Municipal de São Paulo,* São Paulo, 1914; *Inventários e testamentos,* São Paulo, 1920, y en los extensos, aunque desorganizados, *Documentos interesantes para a história e costumes de São Paulo,* 86 vols., São Paulo, 1894-1961. Es importante el estudio de Aurélio Porto, *História das missões orientais do Uruguay,* Río de Janeiro, 1943. La historia de las misiones jesuitas de Paraguay está documentada en Nicolau del Techo, S. J., *Historia de la Provincia del Paraguay,* Lieja, 1673; José Sánchez Labrador, S. J., *El Paraguay católico* [1770], 3 vols., Buenos Aires, 1910-1917, y Antonio Ruiz de Montoya, S. J., *Conquista espiritual... en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tapi,* Madrid, 1639, y, entre las narraciones modernas están la de Pablo Pastells, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay,* 8 vols., Madrid, 1912-1959; la de Magnus Mörner, *The political and economic activities of the Jesuits in the La Plata region,* Estocolmo, 1953 (hay traducción castellana: *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata,* Buenos Aires, 1985), y la de Guillermo Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes,* Buenos Aires, 1962.

Respecto a Bahía y el noreste durante el siglo XVII, es útil el estudio de Diogo de Campos Moreno, *Livro que da razão do Estado do Brasil* [1612], Recife, 1955,

así como también el de André João Antonil, *Cultura e opulência do Brasil,* Lisboa, 1711, ediciones modernas: São Paulo, 1923, y París, 1968, y el de Ambrosio Fernades Brandão, *Os diálogos das grandezas do Brazil* [c. 1628], Recife, 1962. El franciscano Martín de Nantes escribió una interesante crónica basada en su misión realizada en Bahía Cariri, *Relation succinte et sincère ...* [Quimper, *c.* 1707], Salvador, 1952. Se encuentra buen material en Barão de Studart, ed., *Documentos históricos da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro,* Río de Janeiro, 1928. En inglés, véase Charles Boxer, *Salvador de Sá and the struggle for Brazil and Angola, 1602-1686,* Londres, 1952, y Stuart B. Schwartz, «Indian labor and New World plantations: European demands and Indian responses in northeastern Brazil», *American Historical Review,* 83, 1, febrero 1978, pp. 43-79.

El impacto ocasionado en los indígenas del noreste por las guerras holandesas es relatado en los trabajos contemporáneos de Gaspar Barlaeus, *Rerum in Brasilia gestarum historia,* Cleef, 1660; Río de Janeiro, 1940; Roulox Baro, *Relation du voyage... au pays des Tapuies* [1647], y Adrian van der Drussen, *Report on the conquered captaincies in Brazil* [1639], Río de Janeiro, 1947. También diversas cartas e informes de Gedeon Morris de Jonge, en *RIHGB,* 58, 1 (1895), y Joannes de Laet, *Novus Orbis,* Leiden, 1633, traducción francesa: *Histoire du Nouveau Monde,* Leiden, 1640, e *Historie ofte laerlick Verhael van de Verrichtinghen der Geotroyeerde West-Indische Compagnie,* Leiden, 1644, traducción *ABNRJ,* 30-42 (1908-1920). Desde el punto de vista portugués, Diogo Lopes de Santiago, «Historia da guerra de Pernambuco...» [1655], *RIHGB,* 38-39 (1875-1876); Raphael de Jesus, *Castrioto Lusitano,* Lisboa, 1679, y ensayos en *Documentos holandeses,* Río de Janeiro, 1945. Para estudios actuales que traten sobre la presencia holandesa en el noreste de Brasil, véase *HALC,* III, ensayo bibliográfico 12.

Sobre Maranhão y el Amazonas, la historia básica contemporánea es la de Bernardo Pereira de Berredo, *Annaes historicos do Estado do Maranhão,* Lisboa, 1749. El «Livro grosso do Maranhão», *ABNRJ,* 66-67 (1948), está lleno de información útil. Los *Anais* de la Biblioteca Nacional también publicaron informes tempranos de Jacomé Raimundo de Noronha, Simão Estácio da Sylveira y otros. Para fines del siglo XVII, están João de Sousa Ferreira, «America abreviada, suas noticias e de seus naturaes, e em particular do Maranhão» [1686], *RIHGB,* 57, 1 (1894), y Francisco Teixeira de Moraes, «Relação histórica e política dos tumultos que succederam na cidade de S. Luiz do Maranhão» [1692], *RIHGB,* 40, 1 (1877).

Como de costumbre, los misioneros produjeron la mayor parte del material escrito existente de la región amazónica. Venâncio Willeke ha hecho una relación de todas las actividades de los primeros franciscanos, *Missões Franciscanos no Brasil, 1500-1975,* Petrópolis, 1974. Sin embargo, los jesuitas fueron los más activos, y su misión estuvo inspirada por António Vieira, de quién proceden las fuentes básicas: *Obras escolhidas,* 12 vols., Lisboa, 1951-1954, de las cuales el vol. 5 trata de los indígenas; *Cartas,* 3 vols., Coimbra, 1925-1928, y *Sermões,* 14 vols., Lisboa, 1679-1710, o 3 vols., Pôrto, 1908; André de Barros, *Vida do apostólico Padre António Vieyra,* Lisboa, 1745. Dos vívidas e importantes memorias escritas por misioneros, son las de João Daniel «Thesouro descoberto no maximo rio Amazonas», *RIHGB,* 2-3, 41 (1840-1841, 1878). Existe también una historia de los jesuitas y un memorial del siglo XVIII de un jesuita, José de Moraes, en Cândido Mendes de Almeida, *Memórias para a história do extincto Estado do Maranhão,* 2 vols., Río de

Janeiro, 1860, y en A. J. de Mello Moraes, *Corografia histórica ... do Império do Brasil,* Río de Janeiro, 1860, incluyendo ambos otros estudios útiles sobre Maranhão, a pesar de su confusa presentación. La historia básica de los jesuitas, al margen del monumental trabajo de Serafim Leite, es la de João Lúcio d'Azevedo, *Os Jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização,* Coimbra, 1930. Véanse también los dos volúmenes dedicados a la vida de Vieira, publicados en Lisboa en 1920, y, en inglés, C. R. Boxer, *A great Luso-Brazilian figure, Padre António Vieira, S. J., 1680-1697,* Londres, 1957, y Mathias C. Kieman, *The Indian policy of Portugal in the Amazon region, 1614-1693,* Washington, D. C., 1954. Sobre los conflictos con los jesuitas españoles, véase Samuel Fritz, *Misión de los Omaguas ...,* traducción inglesa, Hakluyt Society, 2.ª serie, 51; Londres, 1922, y José Chantre y Herrera, *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en el Marañón español,* Madrid, 1901.

Respecto al Amazonas del siglo XVIII, existen útiles informes del gobernador João da Maia da Gama y del jesuita Bartholomeu Rodrigues, todos ellos publicados en Mello Moraes, *Corografia histórica.* Los ensayos del hermanastro de Pombal, Mendonça Furtado, aparecen en Marcos Carneiro Mendonça, ed., *Amazônia na era Pombalina,* 3 vols., São Paulo, 1963, y los informes sobre viajes relacionados con las fronteras del tratado de Madrid están en José Gonçalves da Fonseca, *Primeira exploração dos rios Madeira e Guaporé em 1749* (en Mendes de Almeida, *Memorias,* II); José Monteiro de Noronha, *Roteiro da viagem... até as ultimas colonias do sertão...,* Barcelos, 1768 y Belém, 1862, y Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, *Diario,* Lisboa, 1825, que trata de su viaje de 1774-1775, y el informe sobre Rio Branco, en *RIHGB,* 13 (1850). Finalmente, aparecen en el Amazonas los viajeros científicos: Charles Marie de la Condamine, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'interieur de l'Amérique Méridionale,* París, 1745, y Alexandre Rodrigues Ferreira, «Diario da viagem philosophica pela capitania de São José do Rio Negro» [1786], del que aparecieron partes en *RIHGB,* 48-50 (1885-1888), también en São Paulo, 1970. Es esencial la excelente tesis de David Sweet, «A rich realm of nature destroyed: the middle Amazon Valley, 1640-1750», University of Wisconsin, tesis sin publicar, 1974.

En cuanto a la literatura sobre el centro y noreste del Brasil del siglo XVIII, se encuentra poco material que trate el tema de los indígenas. Aparte de los estudios ya citados, hay algunos relatos sobre los abusos que sufrieron los indios, en Virginia Rau y María Fernanda Gomes da Silva, eds., *Os manuscritos do arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil,* 2 vols., Coimbra, 1956-1958, y en Sebastião da Rocha Pitta, *Historia da America Portugueza,* Lisboa, 1730. Un interesante relato de la política indígena a fines del siglo es el de José Arouche de Toledo Rendon, «Memoria sôbre as aldeas de índios da Provincia de São Paulo» [1798], *RIHGB,* 4 (1842).

De mayor interés en la cuestión de los indios es el sur de Brasil. Para los guaicurú y paiaguá, quienes hostigaban los convoyes hacia Cuiabá, véase José Sánchez Labrador, *El Paraguay católico;* Manuel Félix de Azara, *Viajes por la América Meridional* [1809], Madrid, 1923; Francisco Rodrigues do Prado, «História dos índios Cavalleiros ou da nação Guaycurú» [1795], *RIHGB,* 1 (1839); Martin Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer...,* 3 vols., Viena, 1783-1784; Ricardo Franco de Almeida Serra, «Parecer sôbre o aldêamento dos índios uaicurús e guanás...» [1803],

RIHGB, 7 y 13 (1845 y 1850), y «Discripção geographica da Provincia de Matto Grosso» [1797], *RIHGB*, 6 (1844). Sobre los bororó y otras tribus cerca de Cuiabá, véase Antonio Pires de Campos, «Breve noticia... do gentio barbaro que ha na derrota... do Cuyabá» [1727], *RIHGB*, 25 (1862). Una historia de carácter general sobre esta región, es la de Joseph Barbosa de Sá, «Relação das povoaçõens do Cuyabá e Matto Grosso...» [1755], *ABNRJ*, 23 (1904).

Sobre la guerra de los Sete Povos, el tratado de Madrid y la expulsión de los jesuitas, véase Jacintho Rodrigues da Cunha, «Diario da expedição de Gomes Freire de Andrade às missões do Uruguai» [1756], *RIHGB*, 16 (1853); Thomaz da Costa Corrêa Rebello e Silva, «Memoria sobre a Provincia de Missões», *RIHGB*, 2 (1840); Jaime Cortesão, *Do Tratado de Madri à conquista dos Sete Povos (1750-1802)*, Río de Janeiro, 1969, y *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madri*, 8 vols., Río de Janeiro, 1950-1959, y los estudios sobre los jesuitas ya citados. Entre los trabajos actuales, merece atención el de Guillermo Kratz, *El tratado hispano-portugués de Límites de 1750 y sus consecuencias*, Roma, 1954. Un extenso tratamiento de los indios y la expansión de las fronteras hasta la expulsión de los jesuitas, lo proporciona John Hemming, en *Red gold. The conquest of the Brazilian Indians*, Londres, 1978.

8. *Literatura y vida intelectual en la América española colonial*

No existe ningún estudio de carácter general, hecho recientemente, que trate sobre la historia cultural de la América española colonial. No obstante, hay dos trabajos anticuados que todavía continúan siendo útiles: el del venezolano Mariano Picón Salas, *De la Conquista a la Independencia*, México, 1954, estudio que trata el tema de la cultura en el tradicional sentido del término, es decir, sobre libros y bellas artes, y el de George Foster, *Culture and conquest*, Chicago, 1960 (hay traducción castellana: *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Xalapa, México, 1962), trata sobre cultura en el sentido antropológico del término, e insiste en la contribución cultural de España en la vida cotidiana de la América española durante la época colonial. Los capítulos dedicados a América, realizados por Guillermo Céspedes del Castillo (para los siglos XVI-XVII) y Mario Hernández Sánchez-Barba (para el siglo XVIII) en la monumental *Historia de España y América*, editada por Jaume Vicens Vives, Barcelona, 1957, 1977[2]; completan la información aportada en este capítulo. Un estudio de carácter general, es el de Mario Hernández Sánchez-Barba, *Historia y literatura en Hispano-América 1492-1820: la versión intelectual de una experiencia*, Valencia, 1978. Sobre la literatura de la América española colonial, el volumen 1 de Cedomil Goic, ed., *Historia y Crítica de la literatura hispanoamericana; I Época colonial*, Crítica, Barcelona, 1988, es una obra fundamental. Mario Góngora, *Studies in the colonial history of Spanish America*, Cambridge, 1975, y *Estudios de historia de las ideas y de historia social*, Ed. Universitarias de Valparaíso, Chile, 1980, discute muchos aspectos de la vida cultural e intelectual. Para la civilización hispanocriolla, véase José Luis Romero, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, 1976.

Hay varias referencias bibliográficas indispensables, especialmente las investigaciones del chileno José Toribio Medina, que aparecieron a principios de este si-

glo y, por lo tanto, su localización es difícil, excepto en bibliotecas especializadas. Su *Historia de la Imprenta en América y Oceanía*, seguida por la *Imprenta en México, Imprenta en Puebla, Imprenta en Guadalajara*, y otras, que aparecieron durante los primeros 15 años del presente siglo, dan una idea de la cantidad de libros y autores de diferentes siglos de la América española colonial. Las investigaciones de Medina sobre la Inquisición en Chile, México y Perú no son menos importantes. En particular pueden mencionarse dos: la *Historia del Tribunal de la Inquisición de México*, Santiago de Chile, 1905, la cual ha sido ampliada por Julio Jiménez Rueda, México, D.F., 1952, y la *Historia de la Inquisición de Lima,* reeditada en 1954 en Santiago de Chile, con un prólogo de Marcel Bataillon.

El trabajo biográfico y bibliográfico del mexicano Joaquín García Icazbalceta, contemporánea; de Medina, ha necesitado actualizarse un poco, fue publicado en 10 volúmenes de *Obras*, México, 1896-1899. Véase también Francisco Esteve Barba, *Historiografía indiana*, Madrid, 1964, que sirve de guía de los escritos más importantes del período colonial. En cuanto a los trabajos traducidos al inglés, la mejor guía sigue siendo la de R. A. Humphreys, *Latin American history. A guide to the literature in English*, Londres, 1958.

Entre las monografías recientes, merecen mención las siguientes: John H. Elliot, *The Old World and the New 1492-1650*, Cambridge, 1970 (hay traducción castellana: *El Viejo Mundo y el Nuevo Mundo, 1492-1650*, Alianza, Madrid, 1972); F. Chiapelli, ed., *First images of America. The impact of the New World on the Old*, 2 vols., Berkeley y Los Ángeles, 1976; Antonello Gerbi, *The dispute of the New World*, Pittsburg, 1973, traducido de la edición italiana original de 1955, y *La naturaleza de las Indias nuevas: de Cristóbal Colón a Gonzalo Fernández de Oviedo*, México, D.F., 1978, traducido de la edición italiana de 1975; Alain Milhou, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, 1983; Lee E. Huddleston, *Origins of the American Indians, European concepts, 1492-1929*, Austin, 1967; Anthony Padgen, *The fall of natural man. The American Indian and the origins of comparative ethnology,* Cambridge, 1982 (hay traducción castellana: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Alianza, Madrid, 1987); Lewis Hanke, *All Mankind is One: a study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indians*, Dekalb, 1974; Juan Friede y Benjamin Keen, eds., *Bartolomé de Las Casas in history: towards an understanding of the man and his work,* Dekalb, 1971; James Lockhart y E. Otte, *Letters and people of the Spanish Indies*, Cambridge, 1976; John Leddy Phelan, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A study of the writings of Gerónimo de Mendieta, 1525-1604*, Los Ángeles, 1956; edición revisada, 1970; Shirley B. Heath, *Telling tongues. Language policy in Mexico, colony to nation*, Nueva York, 1972; Demetrio Ramos Pérez, *El mito del Dorado: su génesis y proceso*, Caracas, 1973; Benjamin Keen, *The Aztec image in Western thought*, Rutgers University Press, 1971; Jacques Lafaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe. The formation of the national consciousness in Mexico*, Chicago, 1976 (hay traducción castellana: *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, D.F., 1977). Anticuados, pero todavía útiles, son los trabajos de Irving Leonard, *Books of the brave: being an account of books and of men in the Spanish conquest and settlement of the sixteenth-century New World*, Cambridge,

Mass., 1949, y *Baroque times in Old Mexico. Seventeenth-century persons, places and practices*, Ann Arbor, 1959[2] (hay traducción castellana: *La época barroca en el México colonial*, México, D.F., 1975); A. Linaje Conde, *Una continuidad en la América española: del barroco andaluz a las Crónicas Mexicanas...*, Madrid, 1988; Lewis Hanke, *The struggle for justice in the conquest of America*, Filadelfia, 1949 (hay traducción castellana: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, 1988); Juan Friede, *Bartolomé de las Casas, precursor del anticolonianismo, su lucha y su derrota*, México, D.F., 1974; Arthur P. Whittaker, ed., *Latin America and the Enlightenment,* Ithaca, 1942.

Sobre el tema de las universidades, véase: John Tate Lanning, *Academic culture in the Spanish colonies*, Nueva York, 1940; *The University of the Kingdom of Guatemala*, 1955, y *The eigteenth century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala*, 1957. Sobre el desarrollo de la conciencia criolla durante el siglo XVIII, véanse: Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*, Madrid, 1966; Gloria Grajales, *Nacionalismo incipiente en los historiadores coloniales*, UNAM, México, D.F., 1961; André Saint-Lu, *Condition coloniale et conscience créole au Guatémala*, París, 1970, y Ruth Wold, *El Diario México*, Madrid, 1970.

La colonización cultural de las Filipinas fue en gran manera comparable a la de las Indias, y las Filipinas, dependientes de Nueva España en la cuestión administrativa y religiosa, estuvieron vinculadas a España a través de las Indias; en este sentido, es importante el libro de John Leddy Phelan, *The Hispanicization of the Philippines,* Madison, 1967.

9. *Arquitectura y arte colonial de Hispanoamérica*

Entre los pioneros en escribir la historia del arte y la arquitectura en la América española colonial, figuran personalidades prominentes como en México son Manuel Romero de Terreros, con su *Historia sintética del arte colonial*, México, D.F., 1922, y Manuel Toussaint, autor del clásico *Arte colonial en México*, 2ª ed., México, D.F., 1962, y entre otros múltiples trabajos destaca su estudio sobre Claudio de Arciniega, titulado *Claudio de Arciniega. Arquitecto de la Nueva España*, UNAM, México, D.F., 1981. Un papel comparable ocupó en Perú el arquitecto Emilio Harthterré, quien nunca escribió un libro, pero sus numerosos artículos se han reunido en un volumen: *Perú: monumentos históricos y arqueológicos*, Pan-American Institute of Geography and History, México, D.F., 1975. Por la serie de puntos de vista interesantes , véase también, Héctor Velarde, *Arquitectura peruana*, México, D.F., 1946. En Argentina, han habido tres especialistas con grandes diferencias uno de otro, Ángel Guido, Martín S. Noel y Miguel Solá. Uno de ellos, Guido, ha hecho su nombre con el teórico *Eurindia en el arte hispanoamericano*, Santa Fe, 1930. Martin Noel, arquitecto, teórico (véase su *Teoría histórica de la arquitectura virreinal*, Buenos Aires, 1932), fue más importante como editor de una serie de estudios titulada *Documentos de arte colonial sudamericano*, publicada en Buenos Aires entre 1943 y 1957 por la Academia Nacional de Bellas Artes. Sin embargo, hoy el libro coherente y completo es el de Miguel Solá, *Historia del arte hispanoamericano*, Barcelona, 1935. Algunos de estos trabajos, en efecto, alcanzaron un cierto nivel de

autoridad, pero en los hechos, son demasiado incompletos o resumidos. El mejor trabajo debe ser el acometido por el historiador español, Diego Angulo Iñíguez, autor y director de la monumental *Historia del arte hispanoamericano*, 3 vols., Barcelona, 1945-1956, en el cual ha estado asistido por otro hispanista, Enrique Marco Dorta, y por el arquitecto argentino Mario José Buschiazzo.

Poco a poco, una nueva generación de historiadores del arte comienza a emerger en cada uno de los países principales, especialmente en México, donde Federico de la Masa, un brillante ensayista, que realizó múltiples investigaciones, como *El Churrigueresco en la Ciudad de México*, México, D.F., 1969, y *La ciudad de Cholula y sus iglesias*, México, D.F., 1959, y el historiador Justino Fernández, autor de *Arte mexicano*, México, D.F., 1958, un libro pequeño pero de mucha utilidad, además (junto a otros), *El arte mexicano del siglo XIX*, México, D.F., 1967. Víctor Manuel Villegas, *El gran signo formal del barroco*, México, D.F., 1956, recuerda los clásicos estudios del estípite o la manzana de pilar invertido piramidal. Después el mismo autor colaboró con el hispanista A. Bonet Correa, en *El barroco en España y en México*, México, D.F., 1969, un libro curioso y controvertido.

Prominente entre los extranjeros que se han interesado en el tema, es el norteamericano George Kubler, con su *Mexican architecture of the sixteenth century*, 2 vols., New Haven, 1948. Más tarde fue el autor, junto con Martín Soria, de un volumen mayor, *Art and architecture in Spain and Portugal and their American dominions*, 1959, en la serie «Penguin History of Art». Si este trabajo se abrió hacia el criticismo, esto se comprende también por comparación, por la formación de los autores. Nuevas direcciones, además, aparecieron con el libro de Harold E. Wethey, *Colonial architecture and sculpture in Peru*, Cambridge, Mass., 1949, y su artículo «Hispanic American colonial architecture in Bolivia», publicado en la *Gazette des Beaux Arts*, 39 (Nueva York, 1952); existe una versión en castellano como *Arquitectura virreinal en Bolivia*, La Paz, 1961. En el mismo tiempo, el artículo de Alfred Neumeyer, «The Indian contribution to architectural decoration in Spanish colonial America», en *The Art Bulletin*, 30 (1948), concitó gran atención. Robert C. Smith y Elizabeth Wilder, *A guide to the Art of Latin America*, Washington, D. C., 1948, constituye el mejor paso adelante. Como el anterior, el *Handbook of Latin American Studies*, Library of Congress, Washington, D. C., ha incluido una sección de arte colonial en su volumen de Humanidades. También en inglés es el acaloradamente debatido Pál Keleman, *Baroque and Rococo in Latin America*, Nueva York, 1951. Después, Keleman ha hecho un breve libro de texto, *Art of the Americans, ancient and Hispanic*, Nueva York, 1969. Ambos libros están excepcionalmente bien ilustrados. Joseph Armstrong Baird, *The churches of Mexico, 1530-1810*, Berkeley y Los Ángeles, 1962; y John MacAndrew, *The open-air churches of sixteenth-century Mexico*, Cambridge, Mass., 1965, ambos libros clásicos en su tema. Los estudios del arte colonial han adquirido renovada fuerza de los Estados Unidos por la importancia de contribuciones recientes, como Robert James Mullen, *Dominican architecture in sixteenth Oaxaca*, Tempe, Arizona, 1975. Otro pensador que ha ejercido influencia como George Kubler, ha sido el alemán Erwin Walter Palm. Entre sus múltiples trabajos destaca, «The Treasure of the Cathedral of Santo Domingo», en *Art Quarterly* (Detroit 1950), y su trabajo mayor, *Los monumentos arquitectónicos de La Española*, 2 vols., Ciudad Trujillo, 1955.

Volviendo a la generación de los historiadores latinoamericanos, en México, la

más importante es Elisa Vargas Lugo: *Las portadas religiosas de México*, México, D.F., 1969, y *La iglesia de Santa Prisca de Taxco*, México, D.F., 1974. Ella es miembro del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México, fundado en 1939. También está allí Xavier Moyssén Echeverría, *La escultura de la Nueva España en el siglo XVI*, México, D.F., 1965; Manuel González Galván, *De Guatemala a Nicaragua; diario del viaje de un estudiante de arte*, México, D.F., 1968; Jorge Alberto Manrique, *Los dominicos y Azcapotzalco*, Xalapa, 1963; y Marco Díaz, *Arquitectura religiosa en Atlixco*, México, D.F., 1974. El instituto publica una revista importante, *Anales*. Allí también han publicado investigadores de relieve que trabajan fuera del Instituto, por ejemplo, Carlos Flores Marini, autor de *Casas virreinales en la Ciudad de México*, México, D.F., 1970. De todos los países latinoamericanos, México es el que más libros y revistas publica sobre este tema.

Los países de América Central y el Caribe están bastante pobres en este sentido, aunque las publicaciones del Pan-American Institut of Geography and History son útiles: ahí hay, por ahora, volúmenes sobre Guatemala (1953), Panamá (1950) y Haití (1952). Sólo Guatemala ha tenido estudios de un cierto nivel, Sydney D. Markman, *Architecture of Antigua Guatemala*, Philadelphia, 1966. Véase también, Verle Lincoln Annis, *La arquitectura de la Antigua Guatemala, 1543-1773*, edición bilingüe, Guatemala, 1968, y en los últimos años, las publicaciones de los guatemaltecos Luis y Jorge Luján Muñoz. Heinrich Berlin, *Historia de la imaginería colonial en Guatemala*, Guatemala, 1952, es indispensable. Para Cuba, contamos con un trabajo tradicional en Joaquín E. Weiss y Sánchez, *Arquitectura cubana colonial*, La Habana, 1936; de edición más actual J. Weiss, *La arquitectura colonial cubana. Siglos XVI y XVII*, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972. Los trabajos recientes más importantes se han publicado por la Dirección del Patrimonio Colonial y, en particular, por el arquitecto argentino Roberto Segre, de quien podemos citar: «La expresión urbana de la colonización. Siglos XVI-XVIII», en *Revista de Arquitectura*, 340 (La Habana, 1971) y «Significación de Cuba en la evolución tipológica de las fortificaciones coloniales de América», en *Boletín de CIHE*, 13 (Caracas, 1972).

Por otra parte, en el caso de Colombia, abundan tanto las visiones generales como los estudios detallados. De mucha utilidad, aunque desigual, es el trabajo de Carlos Arbeláez Camacho, en colaboración con el hispanista Francisco Gil Tovar, *El arte colonial en Colombia*, Bogotá, 1968; con otro experto hispanista, Santiago Sebastián, Arbeláez Camacho contribuyó a *La arquitectura colonial*, Bogotá, 1967, como en el volumen IV de la *Historia extensa de Colombia*. Las breves publicaciones de Santiago Sebastián pueden ser leídas con provecho: por ejemplo, su *Arquitectura colonial de Popayán y Valle del Cauca*, Cali, 1965, y *La ornamentación arquitectónica en Nueva Granada*, Tunja, 1966. Un autor interesante por su calidad como polemista es Germán Téllez, un arquitecto y fotógrafo notable: véase su contribución (así como las de Gil Tovar, Sebastián y otros) en la obra colectiva sobre el tema, la excelentemente ilustrada *El arte colonial en Colombia*, Barcelona, a partir de 1977. Para la escultura colonial en Colombia, aparte de los trabajos antes citados, hay que consultar a Luis Alberto Acuña, *Ensayo sobre el florecimiento de la escultura en Santa Fe de Bogotá*, Bogotá, 1932. Para la pintura está Gabriel Giraldo Jaramillo, *La pintura en Colombia*, México, D.F., 1948. De cualquier modo, en las conclusiones generales, suplementariamente contamos con el excepcional tra-

bajo de Martín Soria, *La pintura del siglo XVI en Sudamérica*, Buenos Aires, 1952. Entre las publicaciones recientes figuran las de A. Carradine Angulo, «La arquitectura colonial», en *Manual de Historia de Colombia*, vol. I, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1978, y *Mompox, arquitectura colonial*, Bogotá, 1969; del mismo autor en colaboración con H. M. de Carradine, «Arquitectura en Santander», en *Documentos de Arquitectura Nacional y Americana*, 6 (Resistencia, 1979).

En Venezuela, hasta 1951, Carlos Manuel Möller ha escrito varios artículos sobre aspectos de la historia del arte colonial. De todas maneras, este tema fue transformado por el arquitecto italiano, Graziano Gasparini. Sus muchas publicaciones incluyen, *Templos coloniales en Venezuela*, Caracas, 1959, y la polémica *América, barroco y arquitectura*, Caracas, 1972. También él fundó el *Boletín del Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas de la Universidad Central*, el que se ha publicado sin interrupción en Caracas desde 1964. En otras manifestaciones del arte, se puede consultar, Alfredo Boulton, *Historia de la pintura en Venezuela*, 2 vols., Caracas, 1964-1968; y Carlos F. Duarte, *Historia de la orfebrería en Venezuela*, Caracas, 1970. Véase también Duarte y Gasparini, *Los retablos del período colonial en Venezuela*, Caracas, 1971.

En Ecuador, el primer especialista que consiguió renombre por el estudio de la historia del arte fue José Gabriel Navarro, sobre todo por *El arte en la provincia de Quito*, México, D.F., 1960. Continuando en esta dirección, y trabajando con abundancia de material de archivo, se encuentra al padre dominico ecuatoriano José María Vargas. Su *Historia del arte ecuatoriano*, Quito, 1964, y su *Patrimonio artístico ecuatoriano*, Quito, 1967, aunque son libros esenciales como referencia, ambos están algo mal organizados. El arquitecto H. Crespo Toral es el autor de numerosas monografías. Ambos, el padre Vargas y Crespo Toral, han contribuido (anónimamente) en *Arte colonial en Ecuador*, varios volúmenes, Barcelona, a partir de 1977, el cual está profusamente ilustrado a todo color. Para la pintura y escultura ecuatoriana, se tiene que volver a los autores mencionados anteriormente —Navarro, Vargas y Crespo Toral— y, por cierto, otros autores ecuatorianos tales como F. Samaniego, y extranjeros como el matrimonio boliviano José de Masa y Teresa Gisbert y el español Santiago Sebastián, quienes han hecho importantes contribuciones en este tema.

La bibliografía disponible para Perú no es tan prolífica como podríamos imaginar. Aparte de los trabajos de Wethey y Harthterré antes citados, los múltiples trabajos de Rubén Vargas Ugarte, S. J., especialmente su *Diccionario de artistas coloniales de la América Meridional*, Buenos Aires, 1947, son esenciales. Actualmente las primeras figuras en el tema son Francisco Stastny, Humberto L. Rodríguez Camilloni, J. García Bryce, y Jorge Bernales Ballesteros. Stastny es el autor de *Pérez de Alesio y la pintura del siglo XVI*, Buenos Aires, 1947; mientras Rodríguez Camilloni ha producido varias monografías valiosas, y García Bryce ha sacado adelante un interesante estudio sobre Matías Maestro. Un peruano que vive en Sevilla, Bernales Ballesteros, ha hecho el mejor documentado de todos los trabajos sobre Lima, *Lima: la ciudad y sus monumentos*, Sevilla, 1972. Perú, como el área más rica de Sudamérica —históricamente hablando—, naturalmente ha recibido la atención de extranjeros tanto como de peruanos: por ejemplo, Mesa y Gisbert, el argentino Héctor Schenone, y el chileno Alfredo Benavides Rodríguez, autor de *La arquitectura en el Virreinato del Perú y en la Capitanía- General de Chile*, San-

tiago de Chile, 1941. Véanse también las recientes publicaciones de R. Gutiérrez, *Arquitectura virreinal en Cuzco y su Región*, Cuzco, 1987, y R. Gutiérrez, C. Pernaut y G. Viñuelas, *Arquitectura del altiplano peruano*, Buenos Aires, 1986, ambas bién ilustradas y con fotografías.

El estudio de la expresión artística a través del tejido tiene una edición ilustrada magníficamente en J. A. Lavalle y J. González García, *Arte textil del Perú*, Lima, 1988.

Para Bolivia, es esencial la consulta del trabajo de José de Mesa y Teresa Gisbert. Ellos no sólo llevaron a Wethey a Bolivia, sino que sacaron provecho y una miríada de artículos y monografías; destacan *Historia de la pintura cuzqueña*, Buenos Aires, 1962; *Bolivia: monumentos históricos arqueológicos*, La Paz, 1970; *La escultura virreinal en Bolivia*, La Paz, 1972; y *Monumentos de Bolivia*, La Paz, 1978. Además, hasta 1972 ellos han llevado la publicación de la revista *Arte y Arquitectura*, bajo el auspicio de la Universidad de San Andrés. No se puede pasar por alto el trabajo de Mario Chacón, *Documentos sobre arte colonial en Potosí*, Potosí, 1959.

En Chile, junto con Benavides Rodríguez, antes mencionado, está el historiador Eugenio Pereira Salas, autor de la monumental *Historia del arte en el Reino de Chile*, Santiago de Chile, 1965. Entre los historiadores jóvenes, sobresale el padre benedictino Gabriel Guardia, y, asimismo, M. Rojas-Mix, autor de un libro algo tendencioso, *La Plaza Mayor*, Barcelona, 1978, sobre planificación de ciudades. Actualmente, hay allí otros activos especialistas en el tema, tal como Myriam Weissberg, una arquitecto de Valparaíso. En los últimos años han aparecido nuevos estudios entre los que cabe destacar: Mila Ivelic y Gaspar Galaz, *La pintura en Chile desde la Colonia hasta 1981*, Santiago de Chile, 1981; Víctor Carvacho, *Historia de la escultura en Chile*, Santiago de Chile, 1983; y de Isabel Cruz, *Arte. Historia de la pintura y escultura en Chile desde la Colonia al siglo* XX, Santiago de Chile, 1984, y *Arte y sociedad en Chile 1550-1650*, Santiago de Chile, 1986.

Argentina está bien atendida. Esto es debido, en primer lugar, al hecho que Mario José Buschiazzo haya fundado el Instituto de Arte Americano y de Investigaciones Estéticas: entre 1948 y 1971 se publicaron 24 números de la revista *Anales*, tanto como varios libros importantes, no todos ellos de argentinos. Entre la multiplicidad de trabajos propios de Buschiazzo uno debe, tal vez, escoger su *Bibliografía de arte colonial argentino*, Buenos Aires, 1974, y su breve pero excelente libro de bolsillo, *Historia de la arquitectura colonial en Iberoamérica*, Buenos Aires, 1961. Otros investigadores están trabajando en Argentina, incluyendo a Héctor Schenone, autor de cantidad de valiosos artículos y un libro escrito en colaboración con Adolfo Luis Ribera, *El arte de la imaginería en el Río de la Plata*, Buenos Aires, 1948. Entre la nueva generación sobresalen varios arquitectos: A. Nicolini, Robert J. Alexander y Ramón Gutiérrez. Cada uno en su terreno, o como equipo, han publicado libros sobre cuestiones argentinas, o temas de interés continental; un buen ejemplo es su *Evolución urbanística y arquitectónica del Paraguay*, Resistencia, sin fecha. Paraguay es el objeto de atención, también, del historiador uruguayo Juan G. Giuria: *La arquitectura en el Paraguay*, Buenos Aires, 1950. De todas maneras, él también ha escrito sobre su país de origen: *La arquitectura en el Uruguay*, 2 vols., Montevideo, 1955. Para la pintura se tiene que volver al trabajo en tres volúmenes de José León Pagano, *El arte de los argentinos*, Buenos Aires, 1937-1940, o si no a monografías separadas. En esta categoría son muy útiles los trabajos del jesuita

argentino padre Guillermo Furlong Cardiff, particularmente su *Arquitectos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, 1946, y su compañero, *Artesanos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, 1946. Lo último publicado sobre el arte colonial argentino se encuentra en el primer volumen de la *Historia general del arte en la Argentina*, escrita por J. Cáceres Freyre, M. A. Vignati y M. E. Vignati, vol. I, *Desde los comienzos hasta fines del siglo XVIII*, Buenos Aires, 1988.

En términos generales, para todo el continente sudamericano, hay que destacar el libro polémico de Damián Bayon, *Sociedad y arquitectura colonial sudamericana*, Barcelona, 1974.

10. *Arquitectura y arte colonial de Brasil*

La extensa nueva literatura crítica disponible para los especialistas, se refiere a muchos aspectos de la arquitectura y el arte colonial brasileño antes de 1937, cuando aparecieron los primeros números de la *Revista* y *Publicações* del Serviço de Património Histórico e Artístico Nacional, del Ministério da Educação e Cultura [SPHAN]. Estas dos series han provisto de una base sólida de documentación y análisis crítico a los que estén abiertos a estudios serios sobre la materia.

En ese mismo año, 1937, fue publicado el primer estudio general importante de la arquitectura colonial del Brasil: Juan Giuria, «La riqueza arquitectónica de algunas ciudades del Brasil», en *Revista de la Sociedad de Amigos de la Arquitectura*, 8 (Montevideo, 1937). Posteriormente aparecieron tres estudios generales de excepcional mérito: Robert C. Smith, «The art in Brazil», en H. V. Livermore, ed., *Portugal and Brazil*, Oxford, 1953; Germain Bazin, *L'architecture religieuse baroque au Brésil*, 2 vols., París, 1957-1958; y A. C. da Silva Telles, *Atlas dos monumentos históricos e artísticos do Brasil*, Río de Janeiro, 1975. Entre los estudios limitados a un área específica encontramos algunos especialmente valiosos: Para Bahía, Edgard de Cerqueira Falção, *Relíquias de Bahia*, São Paulo, 1940, con muy buenas ilustraciones; y R. C. Smith, *Arquitectura colonial bahiana*, Bahía, 1951, que contiene algunos estudios especialmente útiles; para Bahía, Pernambuco y Paraíba, Clarival do Prado Valladares, *Aspectos da arte religiosa no Brasil: Bahia, Pernambuco, Paraíba*, Río de Janeiro, 1981, con muy buenas ilustraciones; para Minas Gerais, R. C. Smith, «The colonial architecture of Minas Gerais in Brazil», en *Art Bulletin*, 21 (1939). E. de C. Falção, *Relíquias da Terra do Ouro*, São Paulo, 1946, 2ª ed., 1958, con muy buenas ilustraciones; y Sylvio de Vasconcellos y Renée Lefevre, *Minas, cidades barrocas*, São Paulo, 1968; 2ª ed., 1977; para Ouro Preto, Paulo F. Santos, *Subsídios para o estudo da arquitectura religiosa em Ouro Preto*, Río de Janeiro, 1951, con planos de grandes medidas, elevaciones y secciones. Para Río de Janeiro, P. F. Santos, *Cuatro séculos de arquitectura na cidade de Rio de Janeiro*, Universidade do Brasil, Río de Janeiro, 1966.

Además de las monografías bien documentadas publicadas sobre iglesias en particular en las dos series del SPHAN, otros estudios importantes son: Pedro Sinzig, «Maravilhas da religião e da arte na igreja e no convento de São Francisco da Bahia», *RIHGB*, 65 (1932), publicado por separado en 1933. R. C. Smith, «Nossa Senhora da Conceição da Praia and the Joanine style in Brazil», en *Journal of the*

Society of Architectural Historians, 14 (1956); R. C. Smith, «Santo António do Recife», *Anuário do museu imperial*, 7 (1946); Augusto Carlos da Silva Telles, *Nossa Senhora da Glória do Outerio*, Río de Janeiro, 1969; Mario Barata, *Igreja da Orden Terceira da Penitência do Rio de Janeiro*, Río de Janeiro, 1975; y R. C. Smith, *Congonhas do Campo*, Río de Janeiro, 1973.

El arte y la arquitectura asociada con órdenes religiosas específicas es tratado en algunos estudios especializados. Entre ellos, los siguientes sobre los jesuitas merecen la atención: P. F. Santos, *O barroco e o jesuítico na arquitectura do Brasil*, Río de Janeiro, 1951, y *Contribuição ao estudo da arquitectura da Companhia de Jesus em Portugal e no Brasil*, Coimbra, 1966, y Serafim Leite, *Artes e Ofícios dos Jesuitas no Brasil*, Lisboa, 1953. Para los benedictinos están los trabajos de Clemente Maria da Silva Nigra, en particular *Frei Bernardo de São Bento*, Salvador, 1950, y *Os dois escultores Frei Agostino da Piedade, Frei Agostino de Jesus e o arquiteto Frei Macário de São João*, Salvador, 1971.

Entre los artistas individuales, la mayor atención naturalmente ha sido para el asalariado «o Aleijadinho». La primera biografía fue hecha por Rodrigo José Ferreira Brêtas, «Traços biográficos relativos ao finado Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho» (1858), fue reeditado por SPHAN en 1951. La monografía de Germain Bazin, *Aleijadinho et la sculpture baroque au Brésil*, París, 1963, no ha sido superada, pero también es valiosa la de Sylvio de Vasconcellos, *Vida e obra de Antonio Francisco Lisboa, o Aleijadinho*, São Paulo, 1970.

Sobre la arquitectura civil quedan los trabajos excepcionales de José Wasth Rodrigues, *Documentário arquitectónico relativo à antiga construção civil no Brasil*, São Paulo, 2ª ed., 1975. Están también unos pocos estudios de edificios individuales en las publicaciones de la SPHAN; y podrían ser añadidos aquellos de R. C. Smith, «A Brazilian merchants' exchange», en *Gazette des Beaux-Arts* (1951). Sobre arquitectura militar, la revisión más detallada de un grupo representativo de fortalezas es el de Gilberto Ferrez, *Rio de Janeiro e a defesa do seu porto, 1550-1800*, 2 vols., Río de Janeiro, 1972. Luís Silveira, *Ensaio de iconografia das cidades portuguesas do ultramar*, 4 vols., Lisboa, 1957, entrega información básica sobre las ciudades coloniales portuguesas, mientras tanto Sylvio de Vasconcellos, *Vila Rica. Formação e desenvolvimiento*, Río de Janeiro, 1951, 3ª. ed., São Paulo, 1977, examina en profundidad una importante ciudad colonial.

El trabajo definitivo sobre los «azulejos» es J. M. dos Santos Simões, *Azulejeria Portuguesa no Brasil (1500-1822)*, Lisboa, 1956. Los famosos azulejos del convento de San Francisco en Salvador están bien ilustrados en Silvanisio Pinheiro, *Azulejos do convento de São Francisco da Bahia*, Salvador, 1951.

El conocimiento del desarrollo del arte y la arquitectura en la madre patria es indispensable como fundamento para su apreciación en el Brasil colonial. Particularmente útiles para este propósito son los estudios excelentes de R. C. Smith: «João Federico Ludovice», en *The Art Bulletin*, 18 (1936); *A talha em Portugal*, Lisboa, 1962; *Nicolau Nasoni*, Lisboa, 1967; *The art of Portugal 1500-1800*, Londres, 1968; *Frei José de Santos António Vilaça*, 2 vols., Lisboa, 1972; y *André Soares*, Lisboa, 1973.

Finalmente, algunas valiosas evidencias sobre el arte y la arquitectura colonial contenida en testimonios documentales, gráficos o literarios, hechos por visitantes tempranos de Brasil. En el siglo XVIII están las pinturas de Frans Post, quien esta-

ba muy interesado en las iglesias coloniales, algunas de las cuales todavía no habían sido terminadas cuando él las visitó, sobre este artista véase la monografía de Erik Larsen, *Frans Post: interpréte du Brésil*, Amsterdam y Río de Janeiro, 1962. En el siglo XIX, la evidencia más importante es la de Richard F. Burton, *Explorations of the highlands of the Brazil*, 2 vols., Londres, 1869.

A manera de conclusión, podemos hacer mención de Clerival do Prado Valladares, *Nordeste histórico e monumental*, 4 vols., Bahía, 1982-1984, un testimonio documental magníficamente ilustrado de la arquitectura y el arte colonial en el noreste de Brasil, desde Maranhão a Bahía.

11. *La música en la América colonial española*

Las primeras historias de la música escritas por hispanoamericanos, que incluyen secciones sobre el período colonial, son: José Sáenz Poggio, *Historia de la música guatemalteca*, Guatemala, 1878, reeditada en los *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala*, 22, 1-2 (mayo-junio de 1947), pp. 6-54, y Ramón de la Plaza, *Ensayos sobre el arte en Venezuela*, Caracas, 1883; facsímil reimpreso, 1977. Serafín Ramírez, *La Habana artística*, La Habana, 1891, y Laureano Fuentes Matons, *Las artes en Santiago de Cuba*, Santiago de Cuba, 1893, aunque plagado de errores, contienen, sin embargo, información útil sobre principios de la centuria decimonónica. El historiador Gabriel Saldívar y Silva (1909-1980) publicó a los 25 años su magistral *Historia de la música en México (épocas precortesiana y colonial)*, México, D.F., 1934; ésta continúa siendo incomparablemente valiosa. En contraste con los investigadores musicales latinoamericanos anteriores, Saldívar fue un paleógrafo que utilizó numerosos documentos en los archivos eclesiásticos y seculares de Ciudad de México. Corresponden a él y a su colaboradora, su mujer Elisa Osorio de Saldívar, el honor de haber precedido a todos los otros latinoamericanos en el tratamiento del pasado musical del continente de manera desapasionada, y haber colocado su estudio en una posición sólida. El siguiente especialista en escribir una historia de la música de su nación fue Eugenio Pereira Salas (1904-1979): *Los orígenes del arte musical en Chile*, Santiago de Chile, 1941, que todavía sigue siendo un modelo de método, aun cuando ha sido suplantado en algunos aspectos objetivos por Samuel Claro Valdés, *Oyendo a Chile*, Santiago de Chile, 1979. Alejo Carpentier, *La música en Cuba*, México, D.F., 1946, continúa citándose debido a la fama del autor en otros campos. A él se le ha de reconocer el mérito de descubrir al principal compositor colonial de Cuba, Esteban Salas y Castro (1725-1803). Lauro Ayestarán (1913-1966) aportó un exhaustivo relato del pasado musical de su nación, en *La música en el Uruguay*, I, Montevideo, 1953. José Antonio Calcaño (1900-1978) corrigió muchos errores cometidos por Ramón de la Plaza, cuando éste publicó su magistral trabajo, *La ciudad y su música, crónica musical de Caracas*, Caracas, 1958; facsímil reimpreso, 1980. Vicente Gesualdo, *Historia de la música en la Argentina, 1536-1851*, Buenos Aires, 1961 y 1977[2], abarca la música colonial en la región del Río de la Plata. José Ignacio Perdomo Escobar (1917-1980) incluyó datos coloniales importantes en su *Historia de la música en Colombia*, Bogotá, 1963[3] y 1975[4]. Andrés Pardo Tovar, *La cultura musical en Colombia*, Bogotá, 1966, fue patrocinada por la Academia Colombiana de Historia (*Historia extensa de Colombia*, 20; *Las artes en Colombia*, 6).

Entre los léxicos, Rodolfo Barbacci, «Apuntes para un diccionario biográfico musical peruano», *Fénix*, Lima, Biblioteca Nacional, 6 (1949), pp. 414-510, y Carlos Raygada, «Guía musical del Perú», *Fénix*, 12-14 (1956-1957), especifica datos útiles. Los dos volúmenes de Otto Mayer-Serra, *Música y músicos de Latinoamérica*, México, 1947, reúne, de manera sistemática, material extraído de publicaciones anteriores. Muchos más actualizados están los artículos coloniales en *Riemann Musiklexicon Ergänzungsband Personenteil:* A-K, Maguncia, 1972, y L-Z, 1975; en *Diee Musik in Geschichte und Gegenwart*, *XV* y *XVI*, Bogotá, Cuzco, Guatemala, Lima y Ciudad de México en los suplementos de 1973 y 1979, y en *The New Grove's Dictionary of Music and Musicians*, Londres, 1980. La clásica *Music of Latin America*, Nueva York, 1945, reimpresa en 1972, de Nicolas Slonimsky, se centra en las tendencias del siglo XX, en detrimento de la historia musical anterior, pero la *Music in Latin America, an introduction*, Englewood Cliffs, 1979, de Gerard Béhague, es valiosa para el período colonial. El capítulo de Léonie Rosentiel sobre «The New World» en el *Schirmer History of music*, Nueva York, 1982, pp. 837-946, es especialmente útil para un resumen colonial.

Entre los investigadores, cuyas monografías son básicas para la música colonial, Francisco Curt Lange está situado en una posición preeminente, con 49 sustanciosas publicaciones en castellano, portugués, alemán e inglés, detalladas en *The New Grove*, X, 447. Robert Stevenson publicó numerosos artículos sobre temas coloniales en *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, empezando por el vol. IX (1961), en léxicos de lengua italiana, francesa y castellana, en *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, 1945[5], y en *The New Grove*. Sus libros, con secciones coloniales, incluyen *Music in Mexico: a historical survey*, Nueva York, 1952, 1971; *The music of Peru. Aboriginal and viceroyal epochs*, Washington, 1960; *La música colonial en Colombia*, Cali, 1964; *Music in Aztec and Inca territory*, Berkeley y Los Ángeles, 1968, 1976; *Renaissance and Baroque musical sources in the Americas*, Washington, 1970, *Foundations of New World opera*, Lima, 1973; *Christmas music from Baroque Mexico*, Berkeley y Los Ángeles, 1974; *A guide to Caribbean music history*, Lima, 1975; *Latin American colonial music anthology*, Washington, 1975; y *Tomás Torrejón y Velasco: La púrpura de la rosa*, Lima, 1976. *Inter-American Music Review* ha publicado, desde 1978 ensayos enteramente documentados sobre la música colonial en Caracas, Cuzco, Guatemala, Ciudad de México, Puebla, Quito, y San Juan de Puerto Rico.

ÍNDICE ALFABÉTICO

ÍNDICE

TERCERA PARTE
CULTURA